عالم الفكر

المجلد الثالث العدد الأول - أبريل - مايو - يونيه ١٩٧٢

- الفولكلور والميثولوجيا
- المأثورات الشعبية والعالم المعاصر
- التراث الشعبى
- القصص الشعبى
- أصول البنيوية



عالم الفكر

رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام فى الكويت ❋ ابريل - مايو - يونيه - ١٩٧٢
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية ❋ وزارة الاعلام - الكويت : ص . ب ١٩٣

المحتويات

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

المــأثورات الشعبيّة

تمهــــيد

لقد خطت الدراسات الانسانية خطوات كبيرة ، فى سبيل الكشف عن الأبعاد النفسية والاجتماعية والحضارية للانسان ، على اختلاف ظروفه المادية والمعنوية . وكان من الضرورى أن يضاعف العلماء جهودهم ، لكي يتجاوزوا مرحلة المواجهة الموضوعية للظواهر الثابتة والمتغيرة ، فى حياة الأفراد والجماعات ، الى التنبؤ العلمي بنتائج الظروف المتغيرة بعجلة متزايدة السرعة فى العالم المعاصر ، وهو التنبؤ الذى يدخل ارادة الانسان ، لا لمضاعفة الطاقة المادية فحسب ، ولكن فى معاونة الانسان على استحداث التوازن الكامل بينه وبين بيئته المادية التي يتغير قوامها تغييراً يكاد يكون تاماً فى عقود قليلة من السنين . وادى هذا الحافز الى أن تتخذ العلوم الانسانية مكانها الى جانب العلوم الطبيعية ، وكانت فى الأجيال الماضية من هذا العصر الحديث - قد تخلفت عن العلوم الطبيعية بعض الشيء لأنها لم تكن - تخضع للمنهج العلمي ، بمفهومه الحديث ، وهو المنهج الذى يرتكز على الملاحظة من ناحية ، وعلى امكان التجريب من ناحية اخرى ...

* اشرف على اختيار موضوعات هذا العدد وراجع مادته العلمية الاستاذ الدكتور عبد الحميد يونس .

وليس من شـك فى أن هذا التقدم ، الذىأحرزته الدراسات الانسانية ، قد دفعها دفعاً الى التخلص من الاحتكام الى المنطق الصورى وحدهفى الاستدلال والحكم ، والاعتصـام بمنهج العمل الميداني فى رصـد الظواهر ، التي ترتبط بحياةالكائن الانساني ، فى تفرده وتجمعه وانتشاره عبر الزمان وعبر المكان . وأفادت العلوم الاجتماعيةمن رصد الظواهر ، ثم تتبعها وتصنيفها والموازنة بينهـا ، وانتهت من هذا كله الى العكـوف علىمحصلة الجهود الميدانيـة المختلفة ، وبرزت الى الوجـود المقارنات التي أثمرت نتائج صحيحة أومقاربة الى الصحة ، وأعانت فى الوقت نفسه على وضع فروض ، تتطلب الملاحظة وتتابع الرصد ،ولم تكن قبل التوسل بالمنهج الميداني لتخطر على بال مشـتغل بالفلسـفة ، يغلب عليه التأملوالاعتزال ، وقد يجنح فى أكثر الأحيان الى تعميم القواعد والأحكام . ومن أهم الانتصارات ، التيحققتها مناهج العلوم الاجتماعية ، أنها صححت الكثير من المفاهيم التي كان يصدر عنها المؤرخون ،بل والمتخصصون فى دراسة اللغة والآداب . ولم يعد الأمر فى هذه المجالات جهداً تقريرياً ، أو قاعدة منطقية محددة ، أو ذوقاً فردياً لا يستند الى بعد نفسي أو اجتماعي أو حضارى .

وفى هذه الفتـرة التي تتحقق فيهـا تلـكالانتصارات الباهرة فى الدراسـات الاجتماعية ، تقترب العلوم الانسـانية كلها تقريبـاً من العلومالطبيعية شيئاً فشـيئاً ، وتتحول بالتدريج الى التجربة الموضـوعية ، بمفهوم العلم الطبيعي ،ويسلم العمل الميداني فى بعض هذه الدراسـات الانسـانية الى العمل المعملي ، ولا يكون ذلكمقصوراً علىالخلايا الأولية واتاحة البيئة الطبيعية التي تسمح لها باستمرار الحياة ، بل والنمو فيغير الوسط الذى درجت عليه مذ وجدتالى الآن ، ولكن منهج التجربة ينسحب على أفراد من النوعالانسـاني ، فى هذه المرحلة أو تلك من مراحل العمر ، وتخضع التجربة للرصد والتسـجيل ،وتقاس نتائجها بما فى طبيعة التجربة العلمية من تنبؤ محـدود . ولا يزال العلماء يعكفـون علىتجاربهم ومعاملهم ، لكي يسيروا جنباً الى جنب وبنفس الخطوات الفسـاح التي تخطوها العلومالطبيعية . وتلتقي الدراسات النفسيةوالاجتماعية بالدراسـات الطبية ، ويصبح الطب النفسـيوالتكيف الاجتماعي والثقافي من الدعائم التي لا يستطيع الطبيب أن يتجاهلها فى حياتنا المعاصرة .

ونحن لا نستطيع أن نغفل الدراساتالخاصةبالمأثورات الشعبية فى هذه المجالات ، التي تعززها العلوم الانسانية بصفة عامة ، والاجتماعية منهابصفة خاصة . واذا كان علم الفولكلور ، أو المأثور الشعبي قد ظهر بصورة لها قدر من الاستقلال فىمنتصف القرن الماضي ، فان ذلك يشـير الى حقيقتين بارزتين ، الاولى أن الاقتصار على الآثارالماديـة لحياة الانسـان لا يمكن أن يعطي البعد الصحيح أو المقارب لثقافة مرحلة أو عصر . ودفعذلك المؤرخين والأثريين معاً الى البحث عن وثائق اخـرى ، يمكن أن تمنحهم تلك الأبعاد الثقافيـةوالحضارية ، واهتدوا آخر الأمـر الى ان المأثور الشعبي كفيل بسد تلك الثغرات فى الدراساتالأثرية والتاريخية . أما الحقيقة البارزة الثانية فهي أن تداعى الحدود بين البيئات والجماعات ،بفضـل الطاقات الجديدة ، وانتشـار بعض الجماعات فى بيئات جغرافية مختلفة عما الفوا فىأوطانهم ، بفضل الثورة الصـناعية ، قد اتاح لذوى الملاحظة أن يسـجلوا ظواهر كثيرة ومنوعة،وهي ظواهر ، وان بدت جديدة على اولئك الذين يلاحظونها أو يسجلونها فى أول الأمر ، الا انهـانطقت بعد ذلك بأنها تشبه ظواهر اخرى،تجسمها

الآثار والنصوص القديمة أو الماضية من ناحية ، وتكاد تماثل بعض ضروب التعبير والسلوك فى الرحالة أنفسهم من ناحية اخرى . وتجمعت محصلة هذه الملاحظات ، وأثرت فى مناهج الدراسات الانسانية كلها وأحكامها .

ونحن فى المجتمع العربي قد تأثرنا هذا التطور من غير شك ، وأخذنا بالمناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية ، وتوسلنا بالعمل الميدانى ، وأخذنا بطرف من العمل المعملي فى دراساتنا ومباحثنا الاجتماعية والنفسية واللغوية والأدبية، وبرزت المأثورات الشعبية، كمادة رئيسية من مواد العلوم الانسانية، وتنوعت زوايا الرصد لهذه المادة بتنوع التخصص . ولكن هذه الحقيقة لا تباعد بيننا وبين الجهود المبذولة لاستحداث التكامل الذى يفيد من تعدد زوايا الرصد ، والذى يضع سياق الملاحظة ونتائجها تحت نظر الجميع ، ليفيد العلماء من الحصيلة الكاملة للدراسة والبحث، وحتى لا تتكرر الجهود فى غير طائل .. ومن أجل ذلك حرصت مجلة عالم الفكر ، التي جعلت اهتمامها الأول بالحضارة القديمة والمعاصرة معاً ، أن تناقش فى هذا العدد **موضوع المأثورات الشعبية** ومكانها من الدراسات الانسانية من ناحية ، ومن الحضارة المعاصرة من ناحية اخرى . ومما يدل على الحاجة الماسة الى ظهور هذا العدد الخاص بالمأثورات الشعبية أن منظمة التربية والعلوم والثقافة المنبثقة عن جامعة الدول العربية قد عقدت منذ شهور قليلة حلقتين للبحث والمذاكرة ؛ تدور **أولاهما** حول الأصالة والمعاصرة فى عالمنا العربي ، **والثانية** حول وجوه التشابه بين المأثورات الشعبية العربية . وهذا يؤكد أهمية العناصر الفولكلورية فى حياتنا المعاصرة ، ويبعث فى الوقت نفسه على وجوب تضافر القوى فى سبيل التميز والجمع والتصنيف ثم الدراسة . ولن يتمكن العلماء العرب من ذلك ، الا اذا اتفقوا على المفاهيم والمناهج ، واتيح لهم أن يتعرفوا على جهود الذين تقدموهم فى عالمنا المتغير أبداً .

ولا يدل موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » على علاقة أثمرتها مرحلة من مراحل الدراسات الانسانية ، وانما يدل فى الواقع على طبيعة المادة الثقافية حتى فى هذا العصر الحديث ، والتحامها من ناحية الوظيفة الحالية أو السابقة بعالم الميثولوجيا . **ومقال الاستاذ الدكتور عبد الحميد يونس** يجمع فى عرضه بين السياق التاريخي لعلم المأثورات الشعبية من ناحية ، وهو السياق الذى أفاد من علماء الأساطير ، وبين المأثور الشعبي الحي ، الذى تحول عن أصل اسطورى .

ومهما يكن من امر اختلاف العلماء على علاقة العلوم الانسانية بعضها ببعض ، ومهما يكن من أمر اولئك الذين جعلوا الفولكلور منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، أو منشعباً عن الأثنولوجيا ومكملاً لها ، فان الجميع يتفقون على أن الفولكلور الآن علم من العلوم الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام والدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان أو الأنثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمي القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة، بل والتجربة المعملية أيضاً .

ومن أهم النقاط التي تعرض لها موضوع « **الفولكلور والميثولوجيا** » هي الحكم على تلك الأشكال الأدبية المعروفة بالسير الشعبية ، والتي تحكى الواقع ، وتقتحم فى الوقت نفسه عالم الأحلام ، وهذه الملاحم ليست مادة الدراسات اللغوية والأدبية فحسب ، ولكنها مادة خصبة لعلم

النفس وغيره من العلوم الانسانية أيضاً لأنها تستوعب الكثير من الملاحظات الواقعية فى بيئة ثقافية خاصة ومرحلة تاريخية معينة . وهذا ينسحب على أغلب المواد الفولكلورية ، التي تتجاوز الأدب الشعبي الى سائر المعارف الشعبية.

ومن الانصاف للفولكلور فى هذا الجيل ان نسجل أنه لم يعد محصوراً فى البقايا والرواسب، وانه قد تجاوز الهدف التاريخي ، الذى يبحث عن البعد الثقافي أو الحضارى لنص أو نقش أو معبد ، واصبح يستهدف دراسة الانسان من حيث هو انسان فى بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الانسانية الاخرى ، ومزوداً اياها بالملاحظات والوثائق والأحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة كالامة والطبقة وأصحاب مهنة بعينها والجماعات المؤقتة ، كالانضواء فى هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم ... أصبحت هناك فروع منوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد وباختلاف طبيعة الجماعة ... والانسان المعاصر ، مهما كان حظه من العلم ، يعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ..

وليس من شك فى أن ظاهرتي ((**الثبات**)) و((**التغير**)) هما اللتان تشغلان أذهان الدارسين الآن فيما يختص بالتطور الانساني بصفة عامة ، وتطور الحضارات المعاصرة بصفة خاصة . ومن الطبيعي أن تقترن الدعوات الخاصة بالتقارب الواجب بين المجتمعات بجهود تحاول أن ترصد وجوه الشبه والخلاف بين الثقافات من ناحية ، وتعمل على دعم العلاقات الدولية على الأساس الثقافي أو الحضارى من ناحية اخرى .

ولقد عنى **الأستاذ احمد رشدى صالح** بأن يميط اللثام عن مكانة المأثورات الشعبية فى العالم المعاصر ، وهو موضوع دقيق ، اكتنفته بعض النظريات التي شاعت فى الأجيال الماضية ، والتي جعلت المأثور الشعبي يرادف التخلف أو الجمود أو التشبث المبالغ فيه بالماضى .. ولقد حرص الكاتب على أن يعرض لأهمية الجهود المبذولة من قبل اليونسكو فى هذا المجال ، لأن هذه المنظمة المعنية بالتربية والعلوم والثقافة قد ادركت أن تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها فى الاعتبار يساعدان على دعم العلاقات الدولية ، وأن جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية أو الروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامي التعاون الدولي فحسب ، بل سيعرض أنبل المشروعات لأفدح الخسائر والكوارث التي لا يمكن تجنبها .

ومن أهم ما تعرض له الكاتب البيان الذى أصدره خبراء اليونسكو عن المأثورات الشعبية والعالم المعاصر وهو البيان الذى قالوا فيه : ((ــ أن عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كأسلافها أصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً : بتأثير تبدلات الحياة المادية ، وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج ... وانتهى الخبراء الدوليون الى أن الحل الوحيد لذلك الصراع الحاد بين الثقافات التقليدية والمؤثرات الخارجية الجديدة هو ان تمكن الشعوب النامية من استحداث توازن صحيح يقوم على بناء ظروف جديدة لا تنسلخ عن القيم التي عاشت عليها دهراً طويلاً .
وهذا الحل يُعنى بالمواد الفولكلورية عناية قصوى ، ويعمل على تمييز صيفها ووظائفها ووجوه استعمالها)) .

وأبرز الأستاذ رشدى صالح « أن هناك فرقاً فى معدل التغير بين المأثورات الشعبية والبيئات المادية ، واستخلص من هذه الموازنة أن التغير فى المأثورات الشعبية لا يتم آلياً كالأفعال وردود الأفعال ، بل ان اندثار بعض المأثورات الشعبية وتثبيت بعضها الآخر ليسا العاملين الوحيدين فى هذا المجال : فاذا جاز لنا أن نقول أن هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدى الى التغيير فى المأثورات الشعبية ، فانه يجوز لنا كذلك أن نقول ان هناك قوة جديدة معارضة تؤدى الى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف أساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغيير » .

ولقد حظى **القصص الشعبي** بالقدر الأكبر من عناية العلماء والادباء ، فى العالم المعاصر الذى يواجه الخوف من فقدان عنصر الأصالة فى الابداع الأدبى ، رسمياً كان أو شعبياً . وتعبر **الدكتورة سهير القلماوى** فى مقالها عن تعدد مناهج الدراسات التي عرضت للقصص الشعبي على مدى قرن كامل ، وفى الشرق والغرب على السواء . ولعل هذه الجهود تنطق وحدها بأهمية التراث الشعبي من جانب ، وبتقارب أساليب الشعوب فى الابداع القصصي من جانب آخر .

وعندما تتبعت مختلف العوامل التي تؤثر فى تطور القصة الشعبية ، وتلقى عليها الظلال عبر الزمان والمكان جعلت أهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة أو التدوين . واتخذت من كتاب **الف ليلة وليلة** الوثيقة الأدبية التي تمثل خصائص مرحلة الكتابة الاولى ، فمجوعة القصص التي تضمنها هذا الكتاب لم تؤخذ من أفواه القصاص مباشرة ، وفى مقدمة الكتاب نص يذهب الى ان له أصلاً مدوناً منقولاً عن الفارسية ، أو الهندية قبل الفارسية ، ومن أجل ذلك اتسمت قصص الليالي بخصائص مرحلة التدوين . وأماطت اللثام عن « أن القصة اذا وصلت الى مرحلة الكتابة كان ذلك ايذاناً ببروز أثر القاص الفرد ، بل كان ذلك ايذاناً باقتراب الأدب الشعبي من الأدب الرسمي من حيث فردية المؤلف وعبقرية الانسان الفرد الفنية » .

ومن الطريف أن الطريق الذى يسلكه الدارسون فى تصنيف الحكايات الشعبية ووضع جداول لها هو نفسه الذى اتبعه ، ولا يزال يتبعه القصاص ، عندما تبدأ مرحلة التدوين ، فتبرز الخصائص الفردية ، ولذلك فان الاهتمام بدراسة القصة يساير مرحلتها فى التطور من الانتقال الشفاهى الى التدوين ، وهي فى المرحلة الاولى تهم علماء الانثروبولوجيا والأثنولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ ... الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور ، ولكنها فى المرحلة الثانية بعد أن تثبت على صورة واحدة ، وتصبح زاد الصفوة من الناس بفضل التدوين ، فانها تكون موضع اهتمام نقاد الفن والدارسين للعبقرية الفردية .

ومن السمات البارزة فى الحكايات الشعبية انها كثيراً ما تتوسل بغير الكلمة . ولقد فطن بعض الباحثين الى اهمية هذه الخصيصة ، فعكف على تتبع آثار القصص الشعبي فى الفنون التشكيلية والزمنية . ولقد سجلت **الدكتورة سهير القلماوى** مثالين لتلك الجهود ، **الأول** بحث عن بقاء القصة فى شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل ، **والثاني** بحث عن بقاء أطراف من قصص شعبية فى شكل اغنية . ولذلك اتسع المجال على الباحث فى القصة الشعبية فان عليه أن يلجأ الى اغنية أو

نقش زخرفي ليصل الى شكل من أشكال الحكايات الشعبية قد اندثر ولم يبق ما ينم عنه الا هذه الآثار .

ويظهرنا هذا المقال على اختلاف مناهج الدراسة فى القصص الشعبي باختلاف الأغراض ، ويعرض للمدارس التي كانت تحاول الكشف عن البيئة الاولى للأشكال القصصية الشعبية .

ومهما يكن من شيء فقد لخصت **الدكتورة سهير** مناهج الباحثين فى القصص الشعبي وردتها الى « مدارس ثلاث » **الاولى** ترى الأصل الواحد ، وتعلل أسباب انتقاله ، **والثانية** ترى الاصول المتعددة تنبت فى آن واحد فى ظروف متشابهة ، وأزمان أو سلم حضارة متكرر ، **والثالثة** لا تفرض فكرة الأصل باديء ذى بدء ، وانما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حية وقصاص موهوب وتراث فى البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فاذا كان القاص الموهوب ينتقل ، فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الأنثروبولوجيا هي التي تتحكم فى مسار القاص الموهوب وتحدد له انتقالاته .

واكدت الدكتورة سهير القلماوى الخصيصة الأدبية للقصص الشعبي الذى مهما يكن خضوعه للدراسات الاجتماعية والنفسية على اختلافها فانه ، أولاً وقبل كل شيء فن أدبي ، وان كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل الدراسات الانسانية وسواء عاش على ألسنة الرواة ، أو دون فى كتاب ، أو استلهمه أديب عبقرى ، فانه فى جميع صوره يحكى الاختلاف فى الشكل ، ويعكس مرحلة التطور ، ويبقى انفعال الجماهير به ، وهو الانفعال الذى اقتحم الوسائل الجديدة للاتصال بالجماهير كالراديو والتليفزيون .



والعلاقة الحميمة بين الفولكلور وعلم الاجتماع ، فيما يتصل بالتراث الشعبي خاصة ، لا يمكن أن يتغافل عنها واحد من المعنيين بالدراسات الانسانية . والواقع ان مناهج علم الفولكلور وأبحاثه الميدانية والمقارنة قد أسهمت بصورة قاطعة فى فهم المجتمعات على اختلاف أطوارها وبيئاتها الثقافية ، والواقع كذلك ان علم الاجتماع قد أمَدّ ــ ولا يزال يمد ــ المتخصصين فى التراث الشعبي بالملاحظات والظواهر والأحكام التي ألقت الكثير من الضوء على الآداب والفنون والممارسات الشعبية . ولقد عرض **الدكتور محمد الجوهرى** فى دراسته عن **التراث الشعبي بين علمي الفولكلور والاجتماع** للكثير من المجالات التي يلتقي فيها هذان العلمان اللذان أصبحا متعاونين ، وأصبح المنهج التكاملي بينهما هو الذى يحرص عليه المتخصصون ، حتى بالمعنى الدقيق للتخصص ، فى فروع هذين العلمين . وأوضح الكاتب مفهوم الثقافة الشعبية ، وعرض لبعض المحاولات التي حددت هذا المفهوم ، وجعلته موضوعاً لفرع معين من فروع الدراسات ، وبخاصة « الاثنولوجيا » فهناك دائرة تُعنى بالثقافة الشعبية فى المجتمعات المتحضرة ، واخرى تهتم بها عند البدائيين . ومهما يكن الاتفاق أو الاختلاف بين العلماء فى تحديد المجالات الخاصة بهذا الفرع أو ذاك من العلوم الاجتماعية ، فان **الدكتور الجوهرى** لم ينحرف عن غايته الأساسية

من المقال ، وهي توضيح العلاقة الحميمة في التراث الشعبي بين علمى الفولكلور والاجتماع ، من خلال النظرة السوسيولوجية الى هذا التراث الشعبي خاصة .

وركز الانتباه على الاتجاهات الاربعة الرئيسية فى مثل هذه الدراسة ، وهي **الاتجاه الجغرافي ، والاتجاه السوسيولوجي والاتجاه التاريخي والاتجاه السيكولوجي** . وهذه الاتجاهات تدعم المنهج التكاملي ، مهما تتابعت أو اختلفت ، وهي تساعد على الوصول بالدراسة الى غايتها المنشودة ، وهي التي تقوم أساساً على تفسير العلاقات بين الشعب وبين الثقافة الشعبية . وأوضح أن حامل التراث الشعبي هو الذى ينقل عناصر الثقافة الشعبية عبر الزمان وعبر المكان ، أي أن الدراسة التاريخية الجغرافية لا يمكن ان تستغنى بحال من الأحوال عن الاهتمام بالأفراد حملة التراث الشعبي . ويُجمل **الدكتور الجوهرى** الجوانب التي توضحها النظرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي فيقول انها :

١ ـ نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية ، التي يتكون منها الشعب ، من التراث الشعبي ، أى الوقوف على « حملة التراث الشعبي » .

٢ ـ الاسهام الذى قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (أو الفئات) الى التراث الشعبي أو بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة .

٣ ـ القاء الضوء على علاقة الفرد المبدع بالتراث الشعبي .

٤ ـ الكشف عن القوى الابداعية الخلاقة للشعب .

٥ ـ ملاحظة تغير التراث سواء في الماضي او الحاضر . والرؤية الواضحة لديناميات التغير فى التراث الشعبي هي المؤشر الذى يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير فى المستقبل .

وبين **الدكتور الجوهرى** آخر الأمر عوامل البقاء والتغير فى التراث الشعبي فى المجتمعات المعاصرة ، على تباين حظوظها من الأخذ بأساليب الحياة المصرية ، وهو يؤكد أن « صلاحية عناصر التراث واستخدامها فى الحياة الواقعية مرتهن بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى » . وهذا التأكيد للعروة الوثقى بين التراث الشعبي وبين أشكال الوجود الاجتماعي يعين على رصد حركة التغير فى هذا التراث فى الماضي ، وعلى معرفة الظواهر المعاصرة بأبعادها الثقافية والحضارية ، ويساعدنا على التنبؤ بما سوف تتحول اليه الظواهر فى المستقبل ، وهو التنبؤ الضرورى فى المجتمعات التي أصبحت تُعنى بالتنمية الاجتماعية على أساس علمي صحيح .

وتقودنا هذه النظرة السوسيولوجية النفاذة والتكاملية الى مواجهة الفولكلور لمشكلات الحضارة المعاصرة . وليس من شك فى أن المشفوفين بحاضر الانسان ومستقبله قد نبهوا الى ما تستحدثه الحضارة الآلية المعاصرة من انقلاب فى اساليب المعيشة ، وما يستتبع ذلك بالضرورة من اضطراب كثير من الأوضاع والعلاقات الاجتماعية . ولم ينس المفكرون تلك الصيحات التي صدرت فى

ثلاثينات هذا القرن حول ما يمكن أن ينشأ من صدع بين الحياة المادية للانسان ، وهي الحياة التي تتغير بعجلة متزايدة السرعة ، وبين الجانب الروحي من الوجود الانساني . وركز العلماء والفلاسفة فى الجيل الماضي على مقوّمين رئيسين هما سيادة الآلة على ارادة الانسان بفضل التقدم المذهل فى التكنولوجيا ، وغلبة النظرة العلمية أومحاولة تغليبها على الأقل فى الحكم على حاضر الانسان ومستقبله ، وادرك اولئك وهؤلاء أن الزاوية بين الجانب المادى من ناحية ، وبين الجانب الروحي من ناحية أخرى تأخذ فى الانفراج بحيث توشك أن تنفصم احداهما عن الاخرى . وتكاد تلخص هذه الظاهرة مشكلات الانسان من أساليب الحضارة الآلية المعاصرة .

ولقد تخلص **الدكتور أحمد مرسي** من محاولة التعرف على مقومات الحضارة بشكل عام أو تعريفها الى مقومات الحضارة المعاصرة . وأشار الى خطأ شائع فى محاولة التكيف مع أوضاع الحضارة المستحدثة ، من ذلك أننا نستخدم فى أحيان كثيرة بعضاً من مفاهيم موروثة أو تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنا المعاصرة . ودعا الى النظرة التكاملية أيضاً فى مواجهة مشكلات العصر فان « أزمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي أزمة أساسها عدم فهمنا لهذه الحضارة المعاصرة ، ذلك أن فهمنا الصحيح للظروف التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمي ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات ، جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت فى هذا الجزء من هذا العالم أو ذاك ، انها تفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكي نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة منعزلة احداها عن الاخرى ، ولكن بشكل ينتظمها جميعاً فى وحدة واحدة » .

ولا ريب فى أن مشكلة المشكلات فى مواجهة الحضارة الحديثة ، بقوامها المادى المتغير ، والذى يعمل على تغيير كل شيء فى وقت واحد ، هي استحداث التوازن الضرورى بين **الأصالة** التي تجعل الحياة الانسانية استمراراً متصلاً لمعارف وخبرات وتقاليد سابقة ، **والمعاصرة** التي تجعله يستطيع مسايرة التغير المادى فى علاقاته وضروب سلوكه ، بحيث لا تتعرض حياة الفرد للتصدع ، ولا تصاب حياة الجماعة بالتفكك والزوال . ومن أجل ذلك ركز **الدكتور مرسي** الانتباه على وظيفة الثقافة فى التكيف مع الأوضاع الجديدة ، وذكر أن التغير ومداه يرتبط أساساً بالتركيب الثقافي للمجتمع . والانسان يفيد من تجاربه وخبراته أبداً ، ولذلك كان الجانب الوظيفي هو الفيصل فى القبول والتعديل والرفض . وهو يعترف بأن التقدم الذى أحرزته العلوم الطبيعية والتطبيقية لا توازيه ، أو تقاربه ، النتائج التي حصل عليها المتخصصون فى العلوم الاجتماعية والنفسية .

ومن أهم ما أوضحه **الدكتور مرسي** فى مقاله الباعث على الاهتمام بعلم الفولكلور الذى مر فى تاريخه القصير بأكثر من مرحلة ، والذى أصبح بمادته ومنهجه من الحوافز على تقدم العلوم الاجتماعية ، بحيث توازى أو تقترب من العلم ـ بمفهومه الخاص ـ وهو المطمح الذى يدخل ارادة الانسان فى الملاحظة والتجربة والتنبؤ ، والذى يجعل تقدم الفرد والجماعة مسايراً للتقدم المادى فى الحضارة الآلية المعاصرة .

وعندما نحاول أن نتتبع الفكر الانساني العام ، وما يتصل به من المعارف الفولكلورية والاثنولوجية والأنثروبولوجية ، فاننا لا نعجب عندما نلاحظ أن هناك فلسفة للاتجاه العلمي ، الذى غلب على التفكير ، منذ أوائل القرن الماضى تقريباً ، وأن هذه الفلسفة قد حاولت أن تحل اللغز الكبير فى الظواهر

والكائنات وهــو اللفــز القائم على ما بين الثبات والتغير والوحدة والاختلاف من أواصر . ومهما تكن النظريات التي شاعت فى حقبــة أو جيل ، فان هذا الاتجاه العلمي وما أثمره من فلسفة قد اثر فى الدراســات الانســانية . وهذا يفسر المتشابهات التي وجدها الدارســون فى مجالات التــراث الشعبي على اختلافهــا . ولقد حــاول **الأستاذ صفوت كمال** أن يعرض لمناهج الباحثين فى متابعة الثبــات والتغير أو الوحدة والاختلاف فى العناصر الفولكلورية من خلال جهود شخصية ، تعد مَعْلَماً بارزاً من معالم البحث فى التصنيف وما يثمره مــن نتائج وأحكام ، وهي شخصية ستيث تومسون .

ولقد آثر **الأستاذ صــفوت** أن يعرض بحثاً عن « تحليل عناصر الروايــة كمنهج فولكلورى » لستيث تومسون وأن يعلق عليه . وكان من أول ما استرعى الانتباه هو وجود عناصر كثيرة شائعة فى كل مادة فولكلورية ، مما يدفع الى عقد موازنات لها أهميتها بين هذه المواد المتشابهة . وأسلم ذلك الى اصطناع منهج التصــنيف لتنســيق المواد وتحديد خصائصها وتيسير تتبع التشابه والتغير ومنطلقه ومداه . ومن أبرز الذين رادوا الطريق الى هذا المنهج العالم لكبير أنتى آرنى Antti Aarne الفنلندى ، الذى يقترن اسم ستيث تومسون به دائماً ، وقد رأى آرني ومن سار على طريقته وضع فهارس لأجزاء الصور التي تتألف منها الحكايات . وجاء تومســون فذكر البواعث التي دفعته الى وضع تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم معاً ، لا على الافــق الاوروبى وحــده ، ولكن على افق العالم بأسره ، وكان هذا جوهر بداية العمل الذى نما ، وأصبح « فهرس عناصر الأدب الشعبي » .

وكانت النتيجة المنطقية أن يشــير العمل فى هذا الفهرس ما أثار فى الدراسات الطبيعية للمادة من البحث عن أصغر الوحدات أو الجزئيات التي يمكن أن تنقســم اليها المادة الفولكلوريــة ، لكي يستوعبها ذلك الفهرس المنشود ، وحقيقة ثانية أثمرها هذا العمل العلمي التحليلي الجاد هي ثباته للتقويم المستمر ، وهو تقويم كثيراً ما تحفز اليه مواد جديدة أو بيئة ثقافية جديدة .

والاستاذ **صــفوت كمال** الذى اتيح له أن يقــوم بجمــع روايــات شعبية عربية كثيرة وتصــنيفها فى بيئات لها أبعادها الثقافية يواجه مشكلة لا بد من معالجتها فوراً ، وهي عدم توافر مجموعات وافيــة من المادة الأدبية الشــعبية ، وبخاصــة فى مجال الحكايات ، ولذلك فليس أمام الدارسين من العرب العناصر الكثيرة المنوعة التي يمكن تبويبها فى أقسام رئيســية ثم تقسيم هذه الى أقسام فرعية فمجموعات محددة . . . الخ .

ومع أن **الاستاذ صفوت** يسجل الجهود التي تبذل فى البلاد العربية لجمع الحكايات الشعبية ، ومحاولة وضع اسلوب موحد فى جمع ودراسة مواد المأثورات الشــعبية ، وخاصـــة الحكايات الفلسطينية ، الا أننا نعترف بأن الطريق لا يزال طويلاً يدعو الى وجود دارسين كثيرين مشغوفين بالمأثور الشعبي ، ومؤهلين فى الوقت نفسه للجمع والتصنيف والحكم . ومما يبشر بالخير اتســاع الشعور بالحاجة الى جمع التراث ودراســته ، وهذا الشعور سيحفز من غير شــك الى جهــود عالمة عاملة .

ودراسة اللغة لم تعــد فرعاً شكلياً مــن فروع المنطق الصورى ، واتجاه **الاقدمين** فيما

يتصل باللغة العربية ، ونقصد بهم الذين جمعوا أوابدها وشواهدها ، كان أقــرب الــى المنهج المعاصر .

ويعرض علينا **الدكتور محمود فهمى حجازى** دراسة ضافية عن **((اصول البنيوية فى علم اللغة والدراسات الاثنولوجية))** ونحن نتفق معه فى أن تبلور البنيوية من اهم ملامح التطور المنهجى فى القرن العشرين . ولقد تأثرت اللغة ــ كما تأثر غيرها من وجوه السلوك الانســانى ــ التطورات المتعددة التي طرات على علوم الأحياء والانسان . ورأى البعض أنها **((مادة))** يمكن أن تدرس كغيرها من المواد ، ورأى آخرون أنها **((كائن حي))** يخضع لما تخضع له الكائنات الحية من نواميس. واستقر الدارسون آخر الأمر الى **أن اللغة** لا يمكـن أن تنعزل عن المتلاغى بها وهو الانسان . ومن هنا تكمن أهمية النظرة البنيوية للغة وبخاصة ونحن نواجه المأثور الشعبى . ولذلك نرى كاتب المقال يقرر منذ اللحظة الاولى أن هذه الدراسة لا تتناول « السمات الموضوعية البيولوجية » بل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسية والأنثروبولوجية والتاريخية .

ولقد حاول **الدكتور حجازى** أن يبــين فى مقاله مدى ارتباط اللغة بسائر العلوم الانسانية فى المدارس المختلفة .

وعرض **الدكتور حجازى** لاصول علم اللغة البنيوى عند **دى سوسير** ، وبين أن **دى سوسير** هــو الذى وضع الاسس النظرية التي مهــدت لتحويل البحث اللغوى من المنهج التاريخى المقارن الى البنيوية ، وهو ما يعنينا فى مجال الفولكلور والأثنولوجيا بصفة خاصة. ولقد وجه الكاتب نظر المتخصصــين الــى الدراســات الأمريكية التي اعتمــدت على الملاحظــات والظواهر الخاصــة بالهنود الحمر . وأشهر من عرف بهــذا المنهج **فرانز بواس** ، ومحور نظريته « ان الفرق الأساسى بين الظواهر اللغوية والظواهر الأثنولوجية الاخرى يكمن فى كون اللغة ظاهرة غير واعية بالنســبة للمتحدثين بها » وهو يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل البعد عن أن يعرفها المتحدثون بها، فالظواهر اللغوية لا ترقى أبداً الى وعى الانسان البدائى بينما تخضع كل الظواهر الأثنولوجيــة الاخرى لقدر ما من الفكر الواعي » .

وعرض **الدكتور حجازى** الى مجال الأصوات اللغوية ، وهى التي استمرت دراستها تتشبث بأنها مجموعات مــن الذبذبات ، تخضــع لعلم الصوت فحسب ، وأشار الى أن مدرسة جديــدة ظهرت وعدلت هذه النظرة تعديلاً جوهرياً ، ففي مدينة براغ بدأت « الدائرة اللغوية فى براغ » أول تعميق منهجى لنظرية **دى سوسير** فى النظــام اللغوى . وكان على رأس هذه الدائرة العــالم **تروبتسكوى** ، الذى وضع علماً جديداً أطلق عليه اسم الفونولوجيا Phonologie وهو يختلف عنده عن علم الأصوات الذى يسلك فى العلوم الطبيعية ، أما العلم الجديد فيدرس الأصوات اللغوية مــن جانبها الوظيفي فى علم اللغــة ، وبذلك تحولت الدراسة من الجزئيات المفردة المنعزلة عن وظائفها الى النظام والبنية ، وهذا المنهج يضع الوظيفة فى المقام الأول أي قبل المادة اللغوية بمفرداتهــا الصوتية .

وتابع الدكتور حجازى عرضه ، فتحدث عن المنهج الفونولوجى والتحليل البنيوى عند **شتروس**

الذى حاول لأول مرة فى تاريخ العلم أن ينقل منهج التحليل البنيوى الى الدراسات الاجتماعية. وأهم ما يعنى المتخصصين فى المأثورات الشعبية أن **شتروس** قد ركز اهتمامه على العلاقات القائمة بين أجزاء الظاهرة الانسانية المراد بحثها . والتحليل الفونولوجى عند شتروس وتلاميذه يبدأ بدراسة الظواهر اللغوية الواعية (الكلام) ثم يمضى الى البنية غير الواعية الكامنة (اللغة) ، وهو يرفض اخذ المفردات الصوتية المنعزلة كالحروف والكلمات ، ويعتبر أن العلاقات التى تقوم بها هى منطلق التحليل العلمى ، وذلك لكى يستشف النظام اللغوى. وبذلك استطاع شتروس أن ينقل منهج التحليل البنيوى الى بحث الظواهر الأثنولوجية نفسها .

ويتضح لكل باحث الآن أن المنهج التكاملي قد استقر أو كاد فى الدراسات الاجتماعية ، وانه أصبح يستوعب السلوك الانسانى ، على اختلاف حوافزه وظواهره وعناصره ، وأن اللغة التي كانت صنو المنطق الصورى عند المتخصصين فيها قد أصبحت مادة أساسية فى الدراسات الاجتماعية والنفسية . وفى هذا المنهج نجد علم الفولكلور يتخذ مكانه من العلوم الانسانية بمفهومها الحديث، وانه يأخذ منها ويعطيها . ويبقى شيء واحد لابد أن نلتفت اليه فى العالم العربي وهو أن النقد الأدبى والفنى لا يقف ، ولا يمكن أن يقف ، بمعزل عن هذا التقدم ، وأن مدارس التفسير الفولكلورى للآداب والفنون الرفيعة لا تتخلف عن الاتجاهات الاخرى التي ترتكز على فكرات ومذاهب .

وفى هذا المجال الممعن فى المعاصرة تبرز شخصية **الأصمعى** ، وليس فى هذا الصنيع ما يستحق التبرير ، ذلك لأن الدراسات الانسانية لا تزال تستمد من الماضى المادة والظاهرة . ولقد جرت العادة أن نحتفل بمثل شخصية **الأصمعى** كلما تحدثنا عن ثقافة البصرة أو بغداد فى مطلع العصر العباسى ، أو كلما حاولنا أن نتجه الى الرواة المشاهير ، توثيقاً لنص أو تأكيداً لخبر . وهذه الشخصية تمثل نموذجاً انسانياً ، يحمل فى أعطافه ذخيرة الماضى والحاضر معاً ، الى جانب الفطنة اللماحة والخاطر السريع ومقتضيات فنون المنادمة ، كما عرفتها تلك العصور .

ويقدم لنا **الدكتور أحمد كمال زكى** شخصية **الأصمعى** من وجهة نظر المأثورات الشعبية ، ويركز على فضوله وخفة ظله . وقد بين أنه ظهر أولاً فى فترة انتقال بين دولتين مختلفتين ، ونشأ بين عوامل الصراع العصبى والشعوبى ، فى بيئة تكتنفها البداوة والزراعة والحضارة جميعاً ، ويلتقى فيها اليابس بالبحر ، وأنها كانت مسرحاً عجيباً للعادات والتقاليد ، ولقد نزلها الأنباط والفرس والزنوج وان عاشوا جميعاً فى ظل العرب، فتلقف ما عند اولئك وهؤلاء من روايات وأخبار وقصص .

ومهما يكن من أمر اقتران شخصية الأصمعى باسطورة العصر الذهبي ، أي بالرشيد فى بغداد ، فان الذى يعنينا فى موضوع المأثورات الشعبية :

أولا : أن الأصمعى كان مثالاً لا يمكن تغافله لحامل التراث الشعبى ، فليس من المفروض أن يكون حافظة فحسب ، أو جوالاً أو مقترفاً لفن من الفنون الشعبية وبخاصة الانشاد والقصص ، ولكن المهم ان تكون شخصيته من المرونة بحيث تستطيع أن تواجه كل البيئات الثقافية والاجتماعية ، وهو من هذه الناحية يتجاوز الراوية الى العالم القادر على التمييز والانتخاب.

ثانيا : أن **الأصمعي** كان من الذين يتتبعون التراث الشعبي عند أصحابه أو عند حفاظه ، وكان مع اعتماده على الذاكرة يعرف مكان الرواية أو الخبر أو النص من أصل أكبر ... كانت هناك معارف تحدد بمفهوم ذلك العصر حدود الجماعات والأجيال والبيئات الثقافية . واقتضاه ذلك ان يكون على خبرة تتيح له القبول أو الرفض ، تطبيقاً لما يعرف من خصائص ومقومات .

ويختلف الدارسون فى الحكم على **الأصمعي** ، منهم من يجرحه ، ومنهم من يُعلى من قدره ، ويبدو أن كل فريق انما يحتكم الى وجهة نظر خاصة به . ومع ذلك **فالأصمعي** عند المتخصصين فى المأثورات الشعبية من الشخصيات البارزة ، لأنه لم يقبل أو يرفض فى مجال الجمع والرواية على أساس الرفعة أو الاحتقار ، فقد عُنى بما صدر عن الآحاد العاديين ، سواء كانوا من البدو أو العوام فى المدن ، وهذه هي أهميته القصوى ، ولذلك احتفظ بما يمكن أن يسمى بالنواة لأشكال أدبية قصصية كبيرة ، كانت موجودة فى أيامه ، ونمت بعده بفترات غير قصيرة . ونحن نسلم مع ذلك بأن من العسير ، حتى فى نسبة الخبر أو الرواية أو النص الاستيثاق من صدورها عن **الأصمعي** أو فى عصره . ويذكر **الدكتور أحمد كمال زكي** أنه « يصعب كثيراً أن نفرق بين ما قام به فعلاً وما نسب اليه ، فالحكايات تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع وتختلط بما لا يكاد يصدق » . وهو يورد شكه هذا فى معرض الاحتكام الى ما رواه **الأصمعي** عن نكبة البرامكة ، وقد عاصرها ، وكان من القريبين منها .

وحدود الصورة لتلك الشخصية هي أن **الأصمعي** ، الذى تتبع الأخبار والروايات والنصوص ، قد أصبح مَعْلَماً من معالم التوثيق التاريخي فى الذاكرة الشعبية ، ومعظم الملاحم العربية الشعبية تذكر انها من رواية **الأصمعي** ، كما أنه فرض شخصيته على المؤرخين للثقافة العربية الاسلامية ، مع اعترافهم بما يشوب وقائعه ووثائقه من اضافة أو تلفيق . ويقول كاتب المقال ان **الأصمعي** « يستغل الوقائع التاريخية ــ برغم أنها فى عمومها لا تكون موضوعاً محدداً ــ ويضيف ما يعتقد انه لا بد أن يحدث ، ويحذف ماكان يود الا يقع ، وفى الوقت نفسه ينتظر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصين الذين يلونون ذلك الموضوع بألوانهم الخاصة » .

المحرر

* * *

عبدالحميد يونس

الفولكلور والميثولوجيا

ليس هناك موضوع يحتاج فى معالجته الىالتدقيق وبذل الجهد ، فى تحديد المصطلح والمجال والعلاقة والسياق والوظيفة ، مـن ((الفولكلوروالميثولوجيا)) . واذا كان مصطلح الفولكلور يعد من المصطلحات الحديثة نسبياً فى العلوم الانسانيةوالدراسات اللغوية والأدبية ، فان مادته تتسم بما فى حياة الانســان من محافظــة على العناصرالثقافية الموروثة والصالحة ، ومن تطور مستمر يقتضيه التغير الدائم فى البيئة المادية والاجتماعيةلهذا الكائن الفذ ، بين سائر الكائنات التي تعيش على الأرض . **وهذه المادة الفولكورية ،** التىحرص الانسان على أن تكون مسايرة لحياته المتغيرة أبداً، فيها من القديم الموغل فىالقدم ما يستطيع الباحثأن يستكشفه فى يسر ، وفيها **من العناصر ،** التي طرأ عليها التعديل وربما أدى بها هذا التعديــلالى اتخاذ أشكال جديدة وأزياء جديدة ، ما يحتاج فى استكشافه الى جهد وتأمل وقدرة على المواجهةوالموازنة فى آن واحد ، وفيها اضافات محققة الى التراث الروحي والعملي ، أملتها الظـروفالطارئة التي غيرت قوام المجتمع الذى نجمت فيه وعلاقات وحداته وأفراده بعضها ببعض .اما **الميثولوجيا** فهى عريقة من حيث المادة والعلم معا ، وقد جعلها ذلك وثيقة الاتصال بالعناصرالفولكلورية على مدى التاريـخ الانسانى ، وفى جميع البيئات الثقافية للمجتمعات الانسانية .كما أن زوايا الرصد ، التي نظر منهـا علمـاء الميثولوجيا ، قد أعانت على شىء من الادراكلمراحل الدراسـة والتقـويم لموضـوع الفولكلور ومادته ، قبل أن يتفق المتخصصون على هـذاالمصطلح الاخير فى منتصف القرن التاسع عشر .

ولا بد لنا أن نلقى شيئاً من الضوء علىهذين المصطلحين: **«الفولكلور» و «الميثولوجيا»**. والواقع انهما يتماثلان فى دلالتهما على المادة والعلمفى وقت واحد ، فالفولكلور يدل فى اكثر المؤلفات والمجموعات على ما يصدر عن الشعب من ابداع ،وما يمارسه من شعائر ومراسيم ، وما يصدر عنه من عادات وتقاليد ، أو بعبارة اخرى يدلعلى المادة الشعبية التي أصبحت موضوعاً لعلم قائم برأسه هو علم الفولكلور ، الذى كاد يصبحله مجال محدد ، ومنهج متفق عليه ، ومصطلحات على شىء من الدقة ، وهو مع استقلاله فـرعمهم من فروع العلوم الانسانية ، يتبادل واياها النتائج والأحكام ، ويفيد منها كما تفيده فى مجالالبحث والتمييز والتصنيف والعرض . وهكذا يدل مصطلح الفولكلور على العلم من ناحية ،وعلىمادة العلم من ناحية اخرى ، وان رأى بعض الباحثين ان من الضرورى استخدام مصطلح آخرمشتق من الفولكلور ، لكي يدل على العلم فحسب ، وهذا المصطلح هو Folkloristics (١)،والعالم المتخصص فى هذا الفرع من فروع الدراسات الانسانية هو : Folkoristicist ووضع هذان المصطلحان على نسق المصطلحات المتفرعة عن الفلسفة من قديم مثل Ethics و Aesthetics, للدلالة على الاخلاق والجماليات ، بيد أن المصطلح الخاص بعلمالفولكلور لم يلق الرواج أو القبول ، فانحصر فى بيئة ضيقة وفترة محددة من الزمان ، وغلبمصطلح الفولكلور للدلالة على العلم والمادة المدروسة فى آن واحد ... ومصطلح الميثولوجيايدل على معنيين متميزين وواضحين : **أولهما** العلم الذى يبحث فى الاسطورة أو الأساطير ،وقد أصبح من المتفق عليه فى البيئات العلمية العربية أن نستخدم كلمة اسطورة كمقابللمصطلح الغربي Myth ، وهذه الدلالة على العلم ترجمة حرفية للكلمة . **وثانيهما** الدلالةعلى مجموعات الأساطير الكبرى والمتميزة فى التاريخ الانساني أو بين الشعوب المختلفة ، كأنيقال الميثولوجيا البابلية والآشورية.. الميثولوجيا المصرية القديمة .. الميثولوجيا اليونانيةوالرومانية .. الميثولوجيا الافريقية .. الخ . ويحتاج الدارس العربي الى أن يتعرف دائماً ،وهو يراجع التآليف والمصنفات غير العربية ،على القرائن التى ترجح مدلولاً على آخر ، الى جانبالمدرسة أو المنهج الذى يصدر عنه المؤلف أو الجامع فى عرضه ودراسته جميعا .

وهذه العلاقة الوثيقة بين الفولكلور والميثولوجيا ، من حيث المادة أو من حيث العلم ، قد أملت على المتخصصين فى مختلف العلومالانسانية أن يعتمدوا على هذين المجالين اعتماداً كبيراً . والذى يهمنا فى هذا البحث هو أن العالمالذى يريد أن يتخصص فى الفولكلور يجب عليه أن يكون من الدارسين الثقاة للأساطير ، ومنالملمين بتاريخ علم الأساطير ومدارسه المختلفه ، وأن يتنكب عن المبالغة فى الاجتهاد والتأويل ،وان يتذكر على الدوام أن الفولكلور **قد أصبح الآن علماً قائماً برأسه** ، وانه يعتمد ، **الى اقصى** حد ممكن ، على الملاحظة الواقعية والعمل الميدانى ، وأن الجزئي والمحلى فى ملاحظاته هـوالأولى بالعناية من التجريد والمطلق فى الأحكام المعتمدة على المنطق الصورى فحسب ... لا بدلدارسالفولكلور منان يكون دارساً للميثولوجيافى الوقت نفسه ، وأن يكون اهتمامه بالأساطير ، فىموادها القديمة أو المتطورة أو المستحدثة ، لا يقل عن اهتمامه بالعناصر الفولكلورية ، على اختلافاشكالها ومضامينها ووظائفها .

---

(١) يورى سوكولوف : الفولكلور ، قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوى وعبد الحميد حواس ، طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ ، ص ١٧ .

والميثولوجيا ــ كما سبق أن ذكرنا ــ علم قديم موغل فى القدم أو لعل مادة هذا العلم ، بالمفهوم الحديث لمصطلح العلم ، هى المصدر الأول والأقدم لجميع المعارف والخبرات الانسانية . وما من باحث فى تاريخ الفكر الانسانى أو الفن الانساني الا سجل هذه الحقيقة ، وهى أن الاسطورة ، بقوامها المتكامل المستوعب للكلمة والحركة والاشارة وتشكيل المادة ، هى جماع التفكير والتعبير عن الانسان فى مراحلة البدائية والقديمة . وليس من غرضنا أن نؤرخ لهذا العلم ، وحسبنا أن نشير الى المقومات الأساسية، التى اتسم بها العلم بالأساطير فى العصور والبيئات الثقافية المشهورة . ومن الضرورى ان نثبت ملاحظة أو تحفظاً ، فكلمة اسطورة ، وهى محاولة لترجمة كلمة Mythos اليونانية ، قد استعملها غير المتخصصين للدلالة على كل شىء يناقض الواقع ، أو بتعبير أوضح « ما لاوجود له فى عالم الواقع » . ويغلب على الظن أن هذا الاستعمال قد دفع اليه المجتهدون الذين حاولوا ترجمة المصطلحات الغربية ، كما تشيع على أقلام الأدباء فى انجلترا وفرنسا خاصة . ومن المسلم به أن الأدبين الانجليزى والفرنسي كانا يخضعان فى القرن الماضى لموجة رومانسية عاتية، جعلت الادباء يجنحون الى الاستعارة من الأساطير القديمة ، وتحميل بعض العناصر الاسطورية مالم تقصد اليه من الدلالات والرموز ، ولذلك رأينا كلمة Myth كثيراً ما كانت تدل فى اللغتين الانجليزية والفرنسية فى القرن الماضي على ما يناقض الواقع . ومما عمق هذا الاستعمال فى استخدام الترجمة العربية « اسطورة » ، للدلالة على ما يناقض الواقع ، أن « أساطير الأولين » تدل على معتقدات المشركين قبل ظهور الديانات السماوية .

والراجح ان هذا المفهوم ، الذى جعل الاسطورة مناقضة للواقع ، جد قديم ، فقد اعترض بعض فلاسفة الاغريق على ما رواه الشاعر « **هوميروس** » فى الالياذة والاوديسا من خوارق الأعمال المنسوبة للآلهة والأبطال ، واعتبروها تهاويل خيال ووهم لا علاقة له بعالم الواقع على الاطلاق . وأبى « **اكزونوفون** » أن يقتنع بخلود الآلهة الذى قال به هوميروس وهزيود . واعترض هذا الفيلسوف بصفة خاصة على تشبيه الآلهة بالناس ، واحتج بانه لو اتيح للخيل والأنعام والوحوش القدرة على الرسم ، لصورت الآلهة على مثالها ! . . والمعنى المستخلص من هذا الرأى أن الخيال الانسانى ، مهما كانت قدرته وطاقته ، لا يستطيع أن يخرج عن عالم الواقع ، وأنه فى الوقت نفسه أعجز من أن ينفصل عن الذات الانسانية الى موضوعية خالصة .

ولقد ظلت الأساطير ، مع ذلك ، تستحوذ على اهتمام الصفوة من المفكرين فى جميع أنحاء العالم ، الذى خضع فى تفكيره وتعبيره لمؤثرات هلينية . وشرع المعنيون بها يفتشون عما تنطوى عليه ، فى تصورهم ، من دلالات خفية ، ورأى بعضهم أن أسماء الآلهة فى أساطير هوميروس انما تدل على الملكات الانسانية أو العناصر الطبيعية . كما رأى فريق آخر من المفكرين ان هذه الأساطير عبارة عن مجموعة من الرموز والمجازات لمعان وقوى ومثل ، ولم تعد الآلهة عند اولئك وهؤلاء سوى التشخيص لمبادىء اخلاقية ونواميس طبيعية . وظل اتجاه آخر يحتكم الى العقل فى تفسير الاساطير ويذهب أصحابه الى ان الآلهة كانت فى أصلها طائفة من الملوك بلغوا من القوة والتأثير شأواً عظيماً جعل الناس يتجاوزون بهم عالم الواقع الى عالم الخوارق ، ثم يؤلهونهم ، ولهذا الاتجاه اهميته اذ اخرج الأساطير من عالم الوهم والخيال ومجرد الرمز شبه الفنى الى عالم الواقع ، ذلك لأنه جعل للأساطير واقعاً تاريخياً، ولعل الأصح أن يقال : ان الأساطير قد أصبح لها ، بفضل هذا الاتجاه ، واقع فيما قبل التاريخ. وأخذت الأساطير ، منذ ذاك ، تمثل الذاكرة الانسانية عندما تستدعى مرحلة بلغ من بعدها فى الزمان أن اكتنفها الغموض من كل جانب . وأعان

ذلك الخيال على تصوير الملوك تصويراً خارقاً فيعصور سحيقة غلبت عليها البداوة . وينسب هذا الرأى **يوهيميروس** Euhemerus الذىمات فى اوائل القرن الرابع قبل الميلاد ، اذ صنف قصة خيالية فى صورة رحلة فلسفية ،، تعرف باسم التاريخ المقدس Hyera anagraphe ، وقد حاول فيها ان يثبت أن كلالأساطير القديمة عبارة عن أحداث تاريخية حقيقية ، واوضح أن الآلهة لم تكن فى الأصلسوى كائنات انسانية اثبتت امتيازها ، فما كان من الناس الا أن عبدوها بعد موتها . واشتهرهذا المذهب باسم اليوهيميرية Euhemerism .

ويستطيع الباحث أن يقرر أن دراسة الاسطورةبالمنهجالعلمىانما بدأت على يد **كارل اوتفريد مولر** Karl Otfrid Muller فى كتابه « مقدمة فى دراسة الاسطورة » الذى صدر عام ١٨٢٥ ، بيد أن المباحث الجادة عن الاسطورة لم تنل حظهامن الذيوع الا بفضل **ماكس مولر** Max Muller فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ولهمصنفات فى علم الأساطير المقارن . وهو يذهب الى أن الاسطورة انما نشأت نتيجة قصور فىاللغة ، مما يؤدى الى أن يكون للشىء الواحد أسماء متعددة ، كما أن الاسم الواحد كثيراًما يطلق على أشياء مختلفه .. وكان من نتيجة هذا التصور ان خلط الناس بين الأسماء ، ومالواالى الاعتقاد بأن الآلهة المتعددة ليست الاتصورات مختلفة لاله واحد ، وجنحوا كذلك الى تصورالاله الواحد على هيئات متعددة . ثم ان استعمال المقاطع الأخيرة الدالة على الجنس ، تذكيراًوتأنيثاً ، يؤكد تشخيص الآلهة . ويرى **مولر** أن الآريين أنشأوا مجامع آلهتهم حول الشمسوالقمر والسماء . وانتقد **أندرو لانج** Andrew Lang هذا المنهج الاسطورى ، الذى يتركز حول الشمس فى تفسير الاساطير ، واكد ان الأساطير لم تنشأ عن قصور فى اللغة ، ولكنهاانشأت عن تشخيص العناصر الكونية ، وهو يرى أن النزوع الى التشخيص مرحلة من مراحلالفكر ، تتسم بالتجسيم واسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر . واستندأ**ندرو لانج** فى نقده لنظرية مولر الى المواد التي يعالجها « **علم الانسان** » ، وكان حديث الظهوروقتذاك ، وكان جل اعتماده على رأى **تيلور** E. B. Tylor الذى يتلخص فى أن الاعتقاد بوجود الروح فى كل شىء كان بمثابة المرحلة الاولى من مراحل الدين . وفى أوائل القرنالعشرين احيا المفكرون الألمان المذهب الذى يفسر الأساطير بأنها أصداء الظواهر السماوية بصفةعامة ، وحركات الشمس والقمر بصفة خاصة .

أما المدرسة الانثروبولوجية الانجليزية وعلىرأسها **السير جيمس فريزر** Sir James Frazer **وجين هاريسون** فقد حاولت ان تفسراساطير الشرق الادنى وبلاد اليونان بمصطلحات الطقوس والسحر . ويرى **فريزر** أن دورة النماءوالذبول هى التى أبدعت صورة الاله المحتضر واسطورته . وهذا هو تفسيره للأساطير التىتدور حول**أدونيس وآتيس واوزيريس** . ويذهب بعض المتخصصين المحدثين فى الأساطير الى أنالطقوس أسبق من الاسطورة فى الظهور ، وتعد الاسطورة عند أصحاب هذا المذهب ، تفسيراًتمثيلياً للطقوس . ويكاد العلماء يجمعون الآن على وجود رابطة وثيقة بين الأساطير والطقوس . واثبتت الدراسات العلمية لحياة الجماعات البدائية أن الاسطورة عند الانسان البدائى انماتعنى حكاية واقعية ، لها مكانها الممتاز فى حياته لسببين : **أولهما** : قداسة الاسطورة عند الانسانالبدائى . **وثانيهما** : ان لها هدفاً عظيماً فى تصوره (٢) . ويقول **برونسلاف مالينوفسكى** Bronislaw Malinowski ان الاسطورة

---

(٢) مجلة الهلال ـ العدد السابع ، يوليو سنة ١٩٦٨ ،موسوعة الآداب والفنون الشعبية .

اذا دُرست وهى حية فعالة .. فسوف يتضحانها ليست تفسيراً تمليه الفائدة العلمية، وانما هى احياء قصصى لواقع فطرى ، يتروى استجابةلنزغات دينية عميقة وميول اخلاقية وارتباطات اجتماعية، بل لتحقيق حاجات عملية ،فالاسطورةتقوم من الثقافة البدائية بوظيفة لا غناء عنها ، فهى تعبر عن العقيدة وتذكيها وتقننها ، وتصونالأخلاق وتدعمها ، وتبرهن على كفاءة الطقوس ، وتنظم قواعد عملية لهداية الانسان . والاسطورةبهذا المعنى عنصر حيوى فى الحضارة الانسانية . وهى ليست سمراً يقوم بتزجية الفراغ فحسب ،ولكنها قوة فعالة تستلزم جهداً مضنياً .. انها ليست تفسيراً ذهنياً ولا تصويراً فنياً ، ولكنهاميثاق عملى للعقيدة البدائية والحكمه الأخلاقية .. وهذه الحكايات ، عند المعتقدين فيها ، تقريرلواقع فطرى ، لا يزال يتحكم فى حياة الناس واقدارهم وأعمالهم فى عصرنا الحاضر ، ومعرفتهاتمد الانسان بالحافز على النهوض بالأعباء التي تمليها الطقوس والفضائل ،كما تزوده بالارشاداتالتي توضح له طريقة أدائها (٣) .

ومن العسير أن نضع تعريفاً للاسطورةيجمع عليه العلماء المتخصصون ، ذلك لأن الاسطورة واقع ثقافي ممعن فى التعقيد ، تختلفحوله وجهات النظر . وحسبنا أن نورد هذا الوصف الذى يتسم بالشمول ، وهو أن الاسطورةتروى تاريخاً مقدساً ، وتسرد حدثاً وقع فى عصور ممعنة فى القدم ، عصور خرافية تستوعببداية الخليقة (٤) . أو بعبارة اخرى الاسطورة تحكى بوساطة أعمال كائنات خارقة ، كيف برزتالى الوجود حقيقة واقعة .. قد تكون كل الحقيقة أو كل الواقع مثل الكون أو العالم ..وقد تكون جانباً من الحقيقةمثل جزيرة من الجزر أو فصيلة من النبات ، أو ضرب من السلوكالانسانى أو منظمة اجتماعية .. والاسطورة بهذا المعنى قصة « وجود ما » ، فهى تروى كيف نشأهذا الشىء أو ذاك . وهى ترتبط بالواقع فى أولياته ، وأبطالها كائنات خارقة ، ويعرفون بماحققوا فى عصور التكوين .

ولم يعد من الصعب تمييز الاسطورة عنغيرها ، ذلك لأن الاولى تتركز حول تصور الواقع ، وان كان تصوراً خارقاً ، وتقترن دائمابالطقوس التي تمثلها . واذا أردنا أن نحدد مجال الاسطورة ، فاننا نشير الى أنها حكاية اله أو شبهاله أو كائن خارق ، تفسر بمنطق الانسان البدائي ظواهر الحياة والطبيعة والكون والنظام الاجتماعيوأوليات المعرفة . وهى تنزع فى تفسيرها الى التشخيص والتمثيل والتجسيم ، وتنأى بجانبهاعن التعليل والتحليل ،وتستوعب الكلمة والحركة والاشارة والايقاع ، وقد تستوعب تشكيلالمادة. وهى عند الانسان البدائي عقيدة لها طقوسها ، فاذا ما تعرضالمجتمع الذى تتفاعل معهالاسطورة،لعوامل التغير تطورت الاسطورة بتطوره . وقد تتبدد تحت وطأة عناصر ثقافية أقوى ، فتنفرطعقدتها ، وتنحدر الى سفح الكيان الاجتماعي ، أو ترسب فى اللاشعور وتظل على الحالين عقيدةأو ضرباً من ضروب السحر ، أو ممارسة غير معقولة او شعيرة اجتماعية .

وكثيراً ما تتحول الى محاور رئيسية ، تعاد صياغتها فى حكايات شعبية . والاسطورة تعد مادة للعلم المتخصص فى دراساتها وهو علمالأساطير أو « الميثولوجيا ».وهذا العلم انما يُعنى بها عند بعض المتخصصين ، وهى حية فعالة ،تقوم على العقيدة والشعيرة والشكل التمثيلى ،

---

(٣) Bronislaw Malinowski, Myth in Primitive Psychology, London 1926, P. 21.

(٤) An introduction to Mythology, Lewis Spence, London 1931, PP. 158.

فاذا تحولت الى عقيدة ثانوية ، أو ارتبطت بالشعائر الاجتماعية ، أو أصبحت حكاية شعبية ، فانها تخرج من اطار علم الأساطير ، وتصبح مادة رئيسية من مواد علم الفولكلور أو المأثورات الشعبية .

وليس من شك فى أن دراسة العقائد والشعائر القديمة والبدائية وبقاياها وأصدائها ، كما تبدو فى ممارسات الآحاد العاديين ، أسبق من الفترة (١٨٤٦) التى ظهر فيها الى الوجود مصطلح **فولكلور** Folklore ، على يد العالم الانجليزى **وليم جون تومز** William John Thoms ، ذلك لأن ظهور القوميات من ناحية ، وانتشار مبادىء الديمقراطية الليبرالية من ناحية اخرى ، قد ضاعف الاهتمام بما يصدر عن العامة أو جماهير الشعوب من تعبير وسلوك . واذا كانت الوظيفة تخلق العضو ، كما يقول البيولوجيون ، فان ظهور هذا المصطلح وانتشاره بين الأوساط العلمية أولاً ، وبين سائر الكتاب والادباء ثانياً ، يؤكد قوة الحاجة الى مصطلح جديد ، يكافىء المفهوم الجديد للتعابير والممارسات الشعبية ، فظهر مصطلح الفولكلور ليحل محل مصطلح آخر ، كان قد شاع استعماله بين المؤرخين خاصة ، وهو « **العاديات الشعبية أو الدارجة** » Popluar antiquities . ومن الواضح أن علماء الآثار كانوا ، بفضل التقدم فى الدراسات الانسانية على اختلاف فروعها ، قد احسوا بأن النقوش والكتابات والأدوات لا تحكى تفاصيل الحياة الانسانية فى الماضى البعيد أو القريب ، ولا بد من التفتيش عن وثائق اخرى ، تلقى الأضواء على تفاصيل العناصر الثقافية والحضارة لهذا المجتمع أو ذاك ، فى مرحلة محددة من تاريخه . واهتدوا آخر الأمر الى أن التعابير والممارسات الشعبية تحمل فى اطوائها من بقايا العصور الماضية ورواسبها ، فى تصورهم ، ما يميط اللثام عن الغامض أو الناقص أو المجمل فى الآثار المادية القديمة ، ولذلك استخدموا مصطلح « العاديات الشعبية أو الدارجة » ، ولكنهم فطنوا الى أن هذا المصطلح لا يفي بالغرض المقصود . ولما نحت العالم الأثرى الانجليزى مصطلحه « الفولكلور » وجد استجابة مباشرة لاستخدامه . والحق أن بعض العلماء فى الدول الاوروبية قد ترددوا فترة طويلة من الزمن فى استعمال المصطلح الجديد ، وآثروا عليه مصطلحات اخرى من لغاتهم كما حدث فى المانيا وفرنسا وايطاليا وغيرها .

وظل العلماء المتخصصون فى التعابير والممارسات الشعبية يتشبثون بأن الفولكلور « **علم تاريخي** » ، مهمته استكمال الصورة الثقافية والحضارية لماضى شعب من الشعوب ، وأسسوا على هذا النظر مجال الفولكلور : أولاً على أنه علم من العلوم التاريخية بخاصة ، لأنه يلقى الضوء على ماضى الانسان ، وثانياً لأنه يعمل على تحقيق هذا الهدف ، لا بالتأمل النظرى واستدلال المنطق الصورى ، ولكن بالاعتماد على الملاحظة الواقعية والاستقراء العلمى . واصبحت مهمة الفولكلور ، عند هؤلاء العلماء ، هى استكمال تصور القوام الروحى للانسان ، لا بالاعتماد على المشهور من آثار الشعراء والادباء والفنانين والمفكرين ، بل بما تمثله اصوات الجماهير ، التي تتسم بالعفوية والارتجال وعدم المبالغة فى الدقة والوضوح والصقل . وظل مصطلح الفولكلور ، منذ منتصف القرن الماضى يدل على معنيين كما أوضحنا من قبل ــ هما :

١ ــ جماع الروايات غير المدونة لجماهير الشعوب ، كما تبدو فى الابداع الدارج والعادات والتقاليد والمعتقدات والسحر والشعائر .

٢ ــ العلم الذى يعمل على دراسة هــذهالمواد الشعبية ،باعتبارها وثائق حضارية وثقافية أصيلة ، لاتقل فى أهميتها ودلالاتها عن الكتاباتوالنقوش وسائر الآثار والعاديات القديمة (٥) .

وليس معنى ذلك أن المهمة التاريخية لعلمالفولكلور تنأى بالمتخصصين فيه عن النقــوش والمدونات ، ولكن المعنى أنه يستهدف الكشف عنسلوك الآحاد العاديين ، وما ينطوى عليــه مــن دلالات على الماضى البعيــد أو القريب ، ومــنأجل هذا اعتمد المتخصصون فى الفولكلور ، فى تلك المرحلة من تاريخ هذا العلم ، على الوثائق التىلها قيمــة تاريخية الى حــد ما ، ولم يفتهم أن يفتشوا فى الحوليات ودواوين الشعراء ،والقوانين .. الخ . لينتخبوا منها ما يعكس مناهج تفكير الجماهير وتعبيرهم وسلوكهم ، التى تقابل أساليبالادباء والفنانــين والعلمــاء فى التفــكير والتعبــير والسلوك أيضاً . بيد أن جل اعتماد الفولكلوريينفى الواقــع ينصب على ما جمعــه المتخصصــون والمشفوفون بالمواد الشعبية ، فى أواخر القــرنالماضى وأوائل هذا القرن . وعلم الفولكلور يفيد فى تفسير وثائقــه ومــواده وتقييمها مــن منهجالدراسة المقارنة (٦) .

ولقد واجه الدراسون ، منذ اللحظة الاولى،ظاهرة لها تأثيرها على الدراسة ، وهى وضوح التفريق بــين روايات أدبيــة وفنيــة ، اصطلحالمتعلمون على وصفها بالرفيعة أو المعتبرة مــن ناحية ، وبين روايات شعبية أو دارجة ، عفويةأو شفاهية فى معظم الأحيان ، من ناحية اخرى . وهذه الظاهرة تبدو واضحة فى المجتمعات التيحققت قدراً من الحضارة . أما المجتمعات التي لاتزال تعيش فى مرحلة ثقافية متخلفة ، أو لاتزالفى طور البداوة ، فان ظاهرة وجود مستويــين للثقافة ، ينعكسان على مناهج التفكير وأساليبالتعبير وضروب السلوك ، لاتكاد تظهر . ومــن الشواهد على ذلك بعض المجتمعات المنعزلة علىتخــوم الحضــارة فى أمريكا ، والأقــوام الذيــن لا يزالون يعتمــدون فى معاشــهم على التجــوالوالتنقل مثل الأعراب الضاربين فى الصحــراء ، والجماعات التى تعرف باسم الفجر . كما انمراحل البداوة التي سبقت الحضارات لم تعرف التدوين أو التسجيل أو الانفصام بــين رسمىوشعبي .. بين رفيع ودارج. والباحثون يسجلون دائماً التحول ، من الروايات والتعابير العفويــةأو المحفوظة فى صدور الناس ، الى التدوين . ومؤرخو الأدب العربي يشيرون الى عصر الروايةالذى بلغ أوجه فى القرن الثانى الهجرى (الثامن الميلادى) على أيدى أعلام ، اشتهروا بالحفــظوالرواية والتدوين ،من أمثال **أبى عبيدةوالاصمعي وحماد** واضرابهم . ومن العســير على البــاحثأن يقــول ان للجماعــات البدائيــة والبدويــة « فولكلور » ، أو أن ما صدر عنها فى تلك المراحلالثقافية من وثائق ومواد من اختصاص عالــم الفولكلور ،اذ الواقع أنها مهمة العلماء المتخصصينفى الاثنولوجيا . ومع ذلك فان العلاقة حميمة جداً بين الفولكلور والاثنولوجيا ، وهما يتبادلان الموادوالأحكام ، ويستعير أحدهما من الآخــر بعضــ المصطلحات والظواهر .

ولما كانت الأساطير قد أمدت الدراســاتالانسانية على اختلاف فروعها بالكثير من الظواهر والعناصر والمواد ، فان الفولكلور يُعد ، عند بعضالعلماء منشعباً عن الميثولوجيا ومكملاً لها ، ويُعد عند غيرهم منشعباً عن الاثنولوجيا أو مكملاً لها. والفولكلور على الحالين قد أصبح فرعاً من العلوم

---

(٥) Standard Dictionary of Foklore . . . , Funk & Wagnalls New York 1949.

انظر التعريفات بمادة « فولكلور » ، ص ٣٩٨ وما بعدها .

(٦) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

الانسانية ، يرتبط بعلم اللغة العام وبالدراسات الأدبية ارتباطه بعلم الانسان او الانثروبولوجيا وعلم النفس . وهذه العلوم تتكامل فيما بينها ، وتخضع الآن للمنهج العلمى القائم على المواجهة الواقعية والملاحظة المباشرة ، بل والتجربة المعملية أيضاً . ولكن التقدم الذى أحرزته بخاصة علوم الآثار وما قبل التاريخ والسلالات والانثروبولوجيا الثقافية قد أعان على استقلال الفولكلور وعلو شأنه . ومن الحقائق المستقرة فى كثير من الأوساط العلمية استقرار البديهيات ، وأن جميع الحضارات قد نشأت ، كمعلم من معالم التحول ، من الهمجية أو البدائية أو البداوة ، فيما يعرف بمرحلة ما قبل التاريخ ، وأن الوثائق والآثار التي استطاع العلماء أن يكتشفوها ، وأن يردوها الى هذه المرحلة ، تنطوى فى معظم الأحيان على معتقدات وعادات ظلت حية ، على الرغم من بعد الزمن بها وتقادم العهد عليها ، مؤثرة فى سلوك الجماهير والآحاد العاديين فى العصر الحديث .. وهذه المعتقدات والممارسات والتعابير من وثائق الفولكلوريين ، ما زالت حية فعالة فى حياة الأفراد والجماهير . واذا كان بعض أصحاب الجباه العريضة قد ارتفعت أصواتهم بالاعتراض على الاهتمام بالتراث الشعبي بصفة عامة ، وبالتعابير والمعارف الشعبية بصفة خاصة ، فان ذلك لا يمكن أن يقلل من أهمية المادة الفولكلورية وعلم الفولكلور ، ذلك لأن واقع الدراسة قد اثبت أن الوثائق التاريخية وروائع الآداب والفنون المعتبرة لا يمكن أن تفهم على وجهها الصحيح أو الكامل الا بالاعتماد على الفولكلور . وهذا ما فطن اليه المتخصصون فى الآداب الكلاسية ، فان الكثير من العادات والطقوس التي أوردها الشاعر اليوناني القديم **هوميروس** فى الالياذة أو الاوديسا ، أو تلك التى وصفها الشاعر الرومانى **فرجيل** فى الانيادة ، لا تزال موجودة ومؤثرة فى حياة الأفراد والجماعات الى الآن (٧) . ومن المفيد فى هذا المقام أن يقدم الباحث شاهداً من الأدب العربي القديم أيضاً لتأكيد هذه الظاهرة ، وهذا الشاهد مستخلص من معلقة **امرىء القيس** المشهورة ، بل انه الشطر الأول من البيت الأول فى هذه المعلقة وهو « قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل » ، فان استخدام الشاعر لصيغة المثنى انما يدل على عادة لا تزال مرعية فى البادية والريف عندنا ، وهى أن الفرد عندما يهم بعمل له خطورته ومكانته فى حياته وحياة عشيرته ، يصطحب اثنين من رفاقه على سمته وهيئته ، وكان ذلك فى الجاهلية تضليلاً للأرواح الشريرة ، حتى لا تصيب هذا الفرد بأذى . ولقد ظل ايثار صيغة المثنى متداولاً بين الشعراء الى أوائل النهضة الأدبية فى العصر الحديث ، واصبح بذلك أقرب ما يكون الى تقليد من التقاليد الفنية المرعية من الشعراء المبرزين مثل **أحمد شوقي** الذى يقول « خليلى اهبطا الوادى وميلا ..... الخ » ، وهو يصور تأهبه لزيارة الآثار المصرية القديمة (٨) ، ومن أجل ذلك ارتبط علم الفولكلور ، لا بالدراسات اللغوية فحسب ، ولكن بنقد النصوص الأدبية أيضاً ، وان كانت علاقته بهذه المباحث أقل من علاقته بالعلوم الانسانية الاخرى .

وان العروة الوثيقة بين الفلولكلور والميثولوجيا قد جعلت الأول يعد ، فى نظر بعض المتحمسين للفولكلوريات ، ممهداً للعلوم الطبيعية الحديثة ، التطبيقية والبحتة على السواء . ويصدق هذا

---

(٧) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

(٨) محاضرة فى الأدب الشعبى للدكتور عبد الحميد يونس ، مطبعة جامعة القاهرة سنة ١٩٦٠ ، ص ٨ .

بخاصة على السحر الذى عده السير جيمس فريزر الصورة السابقة لتلك العلوم . ولا يزال هناك من يشك فى هذه الآصرة المدعاة للفولكلور . أما الطب الشعبى فليس هناك من يشك فى انه المهد الطبيعى للطب الحديث ، ذلك لأن الكثير من التشخيص الشعبي للعلل والأمراض ، والوصفات الشعبية لعلاجها ، انما هو ثمرة ملاحظة دقيقة وتجربة صحيحة ، مهما كانت فطرية أو أولية أو ساذجة .

وأهم منطقة يلتقى فيها الفولكلور بالميثولوجيا هى السيَر الشعبية لأنها ، وهى باب من أبواب الأدب الشعبي ، تستمد قرائن متعددة من الملاحظات الواقعية ، التى يسجلها علم النفس بصفة عامة ، والعلاجى منه بصفة خاصة . وهذا ينطبق على قراءة المستقبل وتفسير الأحلام والحاسة السادسة والتوقع غير المعقول والجلاء البصرى والتليباثى .... الخ .

واذا كنا قد أشرنا الى وجود ضربين من الرواية ، أحدهما شعبى والآخر رسمى ، فان ذلك لا يعنى أنهما يسيران جنباً الى جنب ، وكأنهما الخطان المتوازيان ، اللذان لا يلتقيان مهما امتدا ، فالواقع ان العكس هو الصحيح ، فانهما يتبادلان التأثير والتأثر . ما أكثر المواد الفولكلورية التى ينقلها أو يرددها أو يستلهمها الشعراء والكتاب المعروفون ، وما أكثر المعارف العلمية والشواهد الأدبية التى تجد لها مكاناً فى الذاكرة الشعبية ، والتى يرددها ، أو يستشهد بها ، أو يفيد منها ، الآحاد العاديون من جماهير الشعب . وأدت هذه الظاهرة الى جدل بين العلماء فهناك اتجاه تزعمه **هانز نومان** Hans Nauman يذهب الى ان الشعب لا يبدع شيئا جديدا ، وانما يعيد صياغة شيء موجود أبدعه أفراد متميزون . وعلى هذا فان الأزياء الشعبية والرقصات الشعبية عند الفلاحين الاوروبيين انما هى أزياء قديمة كانت شائعة بين النبلاء فى مرحلة سابقة ، ورقصات كان يمارسها الفرسان والسيدات من عليه القوم (٩) . أما الاتجاه الذى تزعمه **هردر** J. G. Herder **والأخوان جريم** Grimm فقد ذهب الى أن الشعب قادر على الابداع ، وانه هو الذى وضع الاسس التي جعلت الشعراء والادباء والفنانين يبدعون الآداب والفنون الرفيعة ، التى تتسم بالطابع الذاتي لمبدعيها .

والحق ان الأخذ والعطاء بين الجماعات البدوية والبيئات الحضارية موصول على مدى التاريخ ، تؤكده الملاحظات والنصوص ، كما أن تبادل التأثر والتأثير بين مختلف الطبقات فى المجتمع الواحد ، لم يعد موضوع جدل أو انكار ، ذلك لأنه قد أصبح من الواضح أن المواد الفولكلورية تهبط من قمة الهرم الاجتماعي الى سفحه ، كما تصعد من السفح الى القمة ، يضاف الى هذا كله أن الانسان مهما كانت طبقته ، يختزن فى ذاكرته ، ويحتفظ فى أطواء نفسه بالكثير من العناصر الفولكلورية ، التي تؤثر فى سلوكه العادى فى حياته اليومية ، والتى تظهر بشكل أقوى فى فترات التوتر النفسي أو العصبي . ولسنا فى حاجة الآن الى الوقوف عند ما شاع بين البيولوجيين من القول بنظرية الاسترجاع ، التى كانت تعنى أن الكائنات الحية تحتفظ فى جسمها وسلوكها بما يدل على مرحلة او اكثر من مراحل التطور السابقة ، وكانوا يستدلون على هذا القول بما يوجد فى الأجسام من ندبة أثرية لا وظيفة لها ، ويذهبون الى أنها فقدت وظيفتها ، وظلت مع ذلك دليلا على مرحلة

---

(٩) Standard Dctionary of Foklore, Op.Cit.

انظر التعريفات الخاصة بمادة «فولكلور» ص ٣٩٨ ومابعدها .

كانت فيها تؤدى ما وجدت من أجله . وانسحب هذا النظر على الدراسات الانسانية بصفة عامة ، وعلى الفولكلور والميثولوجيا بصفة خاصة . ومهما يكن من أمر المبالغة فى هذا القول وما اليه ، فان الظواهر لا تزال ترجح اختبار الكائن الحى لتراثه، وبقاء بعض العناصر موجوداً ، وان فقد وظيفته ، وفى هذه الحالة يوشك ان ينقرض ، الا اذا أصاب من التعديل والتحوير ما يجعله قادراً على أداء وظيفة جديدة . ومن هنا التحم الفولكلور بالميثولوجيا فى مرحلة سابقة من مراحل العلم ، وظهرت المدرسة الميثولوجية ، التى عنيت بالمواد الفولكلورية ، وميزت الظواهر الاسطورية فى تلك المواد ، وشرحت الوظائف السابقة ، وكانت تقوم بها ، وهى حلقة رئيسية أو ثانوية من حلقات عقيدة أسطورية ، تحققها شعائر وطقوس ، قد تحولت عن وظائفها السابقة الى وظائف جديدة ، فانفرطت عقدتها وانتثرت ، واتخذت صور العقائد الثانوية والممارسات السحرية والمراسيم الاجتماعية والحكايات الشعبية وما الى هذا بسبيل .

والفولكلور فى هذا الجيل قد اتسع مجاله ، ولم يعد محصوراً فى البقايا والرواسب ، وتجاوز الهدف التاريخي ، الذى يبحث عما يكمل صورة الماضي البعيد أو القريب ، وأصبح يستهدف دراسة الانسان ، من حيث هو انسان فى بيئته وعصره ، مفيداً من العلوم الانسانية الاخرى ، ومزوداً اياها بالملاحظات والوثائق والأحكام . واتسعت دائرة علم الفولكلور ، فشملت الجماعات الثابتة ، كالامة والطبقة وأصحاب مهنة بعينها ، والجماعات المؤقتة ، كالانضواء فى هذه المرحلة أو تلك من مراحل التعليم .. وأصبحت هناك فروع منوعة لعلم الفولكلور ، تختلف باختلاف زاوية الرصد ، وباختلاف طبيعة الجماعة ... هناك ــ على سبيل المثال ــ الفولكلور الخاص بالمهن .. الفولكلور الخاص بالجامعات التى لها تقاليد ومراسيم وتعابير ورموز ... الخ .

والانسان المعاصر ، مهما يكن حظه من العلم ؛ يُعد موضوعاً من موضوعات هذا المجال المتسع من مجالات المعرفة الانسانية ، بيد أن العلاقة الحميمة بين الفولكلور والميثولوجيا لا تزال على شيء من القوة ، لأن العلم الأخير يرتبط بالعقائد والشعائر والممارسات القديمة الموغلة فى القدم ، والتى لا تزال نظائرها موجودة ، تقوم بوظائفها الاسطورية عند بعض الشعوب المعاصره ، وفى بعض البيئات الثقافية فى عصرنا الحاضر . ومع أننا قد استطعنا ، بفضل العلم والتكنولوجيا ، أن نخرج من جاذبية الأرض ، وأن نهبط على القمر ، وأن نعمل للوصول الى المريخ والزهرة وغيرهما من الكواكب فى مجموعتنا الشمسية ، فان المعتقدات القديمة ، التى صاغها الانسان حول الشمس والقمر وسائر الكواكب وحول السماء والأرض وبقية الظواهر الكونية ، وحول حياته وحياة الكائنات المفيدة والضارة ، لا تزال تعمر النفوس ، وتؤثر فى العقول وتحكم ضروب السلوك ، كما أن الكثير من التعابير والأفكار والمعارف لا يزال تكتنفه مؤثرات ، تدخل فى نطاق علم الفولكلور الآن ، وقد ترد الى ظواهر ميثولوجية فى عصر قديم ، أو حتى فى عصور ما قبل التاريخ .



الشمس والقمر والزهرة

ويذكر المؤرخون لعلم الاساطير المراحل المتعددة التى مر بها هذا العلم على حداثته ، ويسجلون انشعاب المدرسة اللغوية الى شعبتين كبيرتين هما : الشعبة التي **جعلت الشمس المحور الأكبر للأساطير** ، والشعبة التى **جعلت الظواهر الجوية** هي التى حفزت الانسان البدائي الى محاولة

تفسيرهابمنطقه المعتمد على التجسيم والتشخيص والتمثيل . ولقد تزعم الشعبة الاولى **ماكس مولر** Max Muller الذى أسس المدرسة اللغوية ، ويرى الآخذون بهذا الاتجاه أن « الهة الشمس وجدت فى كل بيئة » وانها محور الاسطورة والتراث الشعبي . ولعل أشهر القائلين بهذا الرأى **السير جورج وليام كوكس** Sir George William Cox (١٨٢٧ - ١٩٠٢) وهو مؤلف كتاب « المدخل الى الميثولوجيا والفولكلور » (١٨٨١) ، ولقد ألح على عالمية الاسطورة الشمسية ، واعتمد فى اثبات رأيه على دراسة علمية لعدد كبير من الأساطير والحكايات الشعبية . ولم يكن هذا العالم من المتشبثين بالتفسير اللغوى للأساطير تشبثاً كاملاً ، وكان على وعى كامل بالمزالق التي يتعرض لها الاعتماد على الأساطير التيوتونية أواليونانية القديمة أو اللاتينية أو الاسكندنافية ، وهي الأساطير التى تتردد فى المصادر الآرية فحسب . ومع انه سلم بوجود طائفة من الأساطير تفسر ظواهر طبيعية غير الشمس ، فانه أقر بوجود أساطير أخرى ترتبط بالنجوم والسدم .

أما الشعبة الثانية التى التفتت الى الظواهر الجوية ، فقد سجلت وجود ظاهرتي البرق والرعد فى كل الأساطير . وردت جميع الشخوص والكائنات والأحداث التى فى الأساطير الى هاتين الظاهرتين ، فهى ترى — مثلاً — أن التنين وغيره من الكائنات الوحشية الخارقة تقوم بحراسة الكنوز والعذارى الفاتنات فى معقل سماوى حصين ، الى أن يصل البطل الموعود ، الذى يصرع التنين أو غيره من الوحوش ، وينقذ العذراء . وتذهب فى تفسير هذه الأحداث الى أن السحب الكثيفة السوداء ، التى تنذر بالبرق والرعد ، تحجب النور الى ان يصل البطل ويقوم بتبديدها (١٠) . وأياً كان الاتجاه الذى اتخذه القائلون بالتفسير اللغوى للأساطير ، فان الانتباه الى التحليل اللفظي قد أفاد الى حد كبير فى القاء الضوء على الأساطير القديمة الموغلة فى القدم ، وعلى تلك التى لا تزال حية فعالة فى المجتمعات البدائية ، أو القريبة من البدائية فى عصرنا الحديث . ولعل ظاهرة التذكير والتأنيث للأجرام السماوية تتصل بنتائج أنصاره هذه المدرسة ، ذلك لأن التذكر والتأنيث ، وان كان أمراً مجازياً فى نظر المتأخرين ، الا انه كان حقيقياً عند الانسان البدائى أو القديم ، كما أن اختلاف اللغات فى مثل هذه الظاهرة يمكن أن يرد الى طبيعة التشخيص فى الأساطير الخاصة بالشمس والقمر وسائر الكواكب ، فنحن نؤنث « الشمس » ونذكر « القمر » فى اللغة العربية ، وغيرنا يفعل العكس . فاذا التفتنا الى الأساطير ، التى دارت حول الشمس والقمر عند مختلف الشعوب ، فقد نجد تفسيراً يرجح الباعث على اتخاذ هذا الاتجاه أو ذاك .

واذا انتقلنا الى المدرسة الانثروبولوجية ، واجهنا عالماً كبيراً يتصل بدراسة المجتمعات العربية بصفة عامة ، والجاهلية فيها بصفة خاصة ، وذلك العالم هو **وليام روبرتسون سميث** William Robertson Smith (١٨٤٦ — ١٩٩٤) ولقد شغل منصب استاذ اللغة العربية فى جامعة كمبردج عام ١٨٨٣ . ومن أهم مصنفاته كتاب **«ديانة الساميين»** Religion of the Semites وكتابه : **« القرابة والزواج فى الجزيرة العربية قديما »** Kinship and Marriage in Early Arabia ومن رأى هذا العالم ان الأساطير كانت بمثابة العقيدة فى الديانات القديمة ، ولهذا الرأى

---

(١٠) An introduction to Mythology, Op.Cit., ص ٥٠ وما بعدها .

خطورتهفيموضوع العلاقة الحميمة بينالميثولوجياوالفولكلور ، ذلك لأن التراث المقدس لشعب من الشعوب يتخذ شكل قصص تدور حول الآلهة ،وتفسر فى الوقت نفسه جوهر الفكرة الدينية عند الشعب والشعيرة التي تحققها . ولكنروبرتسون سميث أسرف ، الى حد ما ، فيالفصل بين الفكرة والشعيرة ، وذهب الى أن الاسطورة لميكن لها قوة الالزام عند معتنقيها ،ومن ثم لم تكن تمثلحلقةجوهريةفيالديانة .ومن الانصاف له أننسجل رأيه ، فهو يقرر أن « الأساطير المرتبطة بمقدسات الفرد وطقوسه ليست الاجزءاً منالعبادة ، فهى تقوم باثارة خيال العابد واهتمامه . بيد أنه كان كثيراً ما يترك له الخيار بين رواياتمختلفة لموضوع واحد بشرط أن يؤدى الشعيرة بدقة كاملة ، وليس هناك من يبالى بما يعتقده فيأصلها . ولم يكن الاعتقاد فى طائفة معينة من الأساطير اجبارياً ، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ منالعقيدة الدينية ،ولم يكن يظن أن الانسانيكتسب باعتقاده فى تلك الأساطير مكانة دينية ممتازة ،ويحظى تبعاً لذلك برضى الآلهة . أما الأمر الاجبارى حقاً أو الذى يكسب صاحبه رضيالآلهة فهو القيام بأعمال معينة لها صفة القداسة المنصوص عليها فى العرف الديني . ونتيجة هذاكله أن الأساطير ينبغي الاتحتل مكان الصدارة الذى كثيراً ما اتخذته فى الدراسة العلمية للعقائدالقديمة » .

ويستخلص الباحث من هذا الرأى ومنغيره من آراء **روبرتسون سميث** أن الاسطورة تستمد وجودها من الشعيرة ، وليس العكس ،وأن هذه القاعدة تكاد تنطبق على جميع الأساطير على اختلاف الشعوب والعصور . وبنى هذاالعالم الانثروبولوجى الكبير رأيه على مالاحظه من ثبات الشعيرة على صورتها ، وتعرض الاسطورةللتغير المستمر ، تبعاً لما يمر به المجتمع من تغيرات . والخط الفاصل بينهما أن احداهما لهاصفة الالزام ، والثانية تخضع لحرية الانسان ومزاجه (١١) .

والباحث فى الأساطير من وجهة النظر الفولكلورية ، مطالب بأن يعنى بالشكل القصصى أو التسجيلى عنايته بالشعائر والطقوس . وهذهالعناية تكاد ترجح الارتباط العضوى بين المضمون القصصى والأعمال التي تحاكيها ، طبقاً لقواعدمقررة فى التراث الدينى للشعوب البدائية أو القديمة . واذا أضفنا الى هذه النظرة ما يأخذبه المتخصصون فى علم اللغة العام من رد جميع وسائل التعبير عند الانسان الى أصل واحد ،فاننا نرجح أن الاسطورة فى أصلها عقيدة تحققها شعيرة ، وأن الشكل القصصى تفصيل وتسجيلمعاصر أو متأخر ، وأن تعرضها للتغير يرتبط بالوظيفة أكثر مما يرتبط بأي شيء آخر ، وهيتحتفظ بصفتها الاسطورية ، ما دامت عقيدة لها قداستها وشعائرها ، فاذا تحولت عن هذهالوظيفة الى غيرها اصبحت عادة أو تقليداً أو عرفاً اجتماعياً أو ملحمة أو حكاية شعبية ، ولعلالشمس والقمر والزهرة أصدق مثال على هذا التصور .

ويكون الأمر أكثر وضوحاً اذا نحن التفتنا الى الصفات المستمدة من الوظائف ، فالواقع ان القداسة التي اسبغها الانسان البدائي أوالقديم ، وما تجسمه أو تشخصه ، قد جعلت التعظيم يتخذ عبارات ، تتسم بالمبالغة والتفخيم،ومع ذلك فالصور شبه الخيالية ، التى ترسم للشمس والقمر والزهرة وسائر النجوم ، فيهامن الشاعرية ما أضفى عليها صفة البقاء ، حتى

(١١) المصدر السابق ، الموضع نفسه .

بعد أن زالت صفة القداسة عنها . ولا تزال بعض التشبيهات الخاصة بالشمس والقمر والنجوم تتردد في الآثار الأدبية على أنها انعكاس للخيال الفنى وحده ، مع أنها استمرار لصفات ارتبطت بوظائف تبددت وانقرضت . وليس من شك في أن العجب والاعجاب والروع قد صاحب الكواكب بصفة عامة ، والشمس والقمر بصفة خاصة ، ففي الشروق والغروب ، وفي بلوغ الأوج ، وفي تغير الصورة في المراحل الاولى عنها في المراحل الأخيرة ، وفي انبعاث النور واختلاف درجاته ، وفيما يعين على ظهوره ، ويعمل على احتجابه ، ما دفع الانسان ، حتى بعد زوال الاعتقاد في الوهية الكواكب أو في تجسيمها لآلهة تمثلها ، الى التفنن في التعبير عنها وعن مظاهرها وصفاتها وآثارها ، فالأنوار والألوان والظلمات ، وما تعين عليه من الهداية ، بل وما تؤدى اليه من ادراك مكان الانسان من الأرض والعالم والسماء ، قد اتخذت صوراً وتشبيهات واستعارات ، تتجاوز التركيب البلاغى الى التعبير عن الدهشة أو الخوف . . عن الرجاء والتوقع . . عن الرهبة والرغبة . . . وظلت الشعائر والمراسيم المسايرة للتقويمين الشمسي والقمرى ترتبط بالجانب العملي من تلك المواقف النفسية . وحسبنا أن نسجل ما تمثله الأعياد والمواسم الى الآن من عبارات وحركات وايقاعات ومواد مشكلة .

وعالمية الظواهر الطبيعية والكونية ، وعلى رأسها الشمس والقمر والنجوم ، قد أثمرت أساطير خاصة بها في جميع البيئات وفي كثير من العصور . ولن يتسع هذا الفصل لاستيعاب اكثر هذه الأساطير ، أو حتى للاشارة اليها ، ويكفينا أن نذكر الاله البابلى « شمش » لأنه يرتبط بالكلمة العربية « شمس » . وهذا الاله يعد من أشهر الآلهة البابلية والآشورية على السواء . وتدل الآثار على أن اسمه قد تردد منذ أكثر من ستة آلاف سنة . وذهب الأقدمون الى أنه ابن « سن » اله القمر ، مما يؤكد أن التقويم الشمسى قد حل محل التقويم القمرى ، كما حدث في كثير من بلاد الشرق القديم . وتصفه النقوش بأنه « اله النور العظيم » ومن أجل ذلك وصف بأنه « يرسل النور الى الأرجاء كافة » وأنه « سيد الأحياء » و « مسبغ النعم على الأرضين » وما الى هذا بسبيل . وتصوره القدماء يفتح أبواب الصباح ، ويرفع رأسه متطلعاً الى العالم من فوق الافق ، وينير السماوات والأرضين بأشعته . ولقد ارتبط النور بالحق والعدل والخير في نفس الانسان منذ أقدم العصور ، ومن ثم نسب البابليون والآشوريون اليه القدرة على التمييز بين العدل والظلم ، والخير والشر ، والحق والباطل ، واصبح في تصور تلك الشعوب القاضى الذى يفصل بين النور والظلمة ، أو بين الحق والباطل ، ومثل البابليين والآشوريين في هذا كمثل سائر الشعوب ، ذلك لأن الانسان قد شاهد بوضوح ، مذ درج على الأرض ، أن أشعة الشمس تنفذ الى كل مكان ، وتتخطى جميع الأستار والحجب ، فلا عجب أن يصبح الاله « شمش » رمزاً للعدالة . ولقد ورد اسمه على رأس النقوش التي سجلتها الواح حمورابى المشهورة ، وفيها يرمز الى العدالة . ولقد ظل « شمش » طوال التاريخ البابلى يحتفظ بمكانته ، ولعله اله الشمس الوحيد الذى لم تستوعبه عبادة الاله مرداخ ، على الرغم مما كان لها من سلطان عظيم . وكثيراً ما يوازن علماء الأساطير بين ما كان يتمتع به « شمش » من قدرة على البقاء ، بحيث لا يستوعبه نجم آخر ، وبين « توتك » اله الشمس عند المكسيكيين القدماء ، وهو الذى لم يضارعه في هذه المكانه غيره من الآلهة . ومع ذلك فان « شمش » استطاع ان يستوعب بعض الآلهة المحلية في البلاد التي استقرت فيها الشعوب السامية ، واصبح اسمه علماً على الشمس في اللغات السامية . وهناك من الأسباب ما يميل بنا الى الظن ان الاله « شمش » لم يكن على الدوام مجسماً للخير ، ولكنه كان في بعض المناسبات يرمز الى الحرب . ولكن النصوص تدل على أنه كان يُعد في الأزمنه المتأخرة من التاريخ القديم ، الاله الذى يهب الحياة ، ويبعث النور الى جميع المخلوقات ، وعليه يعتمد كل شىء في الطبيعة من الانسان الى النبات

ولا يستطيع الباحث أن يعرض للاله« شمش » دون أن يذكر قرينته الربة « آية » التى كانت تعبد معه . والراجح أن ديانتها قديمةموغلة فى القدم ، ويبدو أنها لم تكن تتميز بطابع خاص أو فريد . واعتقد القدماء أنها كانتتستقبل « شمش » (الشمس) عند الغروب ، ومن أجل ذلك قيل انها كانت « وجه الشمسالمزدوج » الذى يظهر مكبراً وقت الغروب . ولكن هذا التعليل مبالغ فيه عند كثير من علماءالأساطير ، لأن قوة الشمس حيناً وضعفها حيناً آخر ، ربما أثارا فى مخيلة الانسان البدائى أوالقديم اقتران القوة بالتذكير والضعف بالتأنيث ، كما أن المزاوجة بين الهين فىالأصل تشير الى اتصال ثقافتين . ولم تكن الكتابات المسمارية القديمة تميز فى عالم الآلهةبين الذكر والانثى . وهذه « عشتار » كثيراً ما ظهرتعند الساميين دون أنتنسبالىالذكورأو الاناث . وأغلب الظن أن الجنس كان يتوقف تمييزه على القوة ، فالاله الأقوى مذكر والأضعفمؤنث ، وان لم تكن القاعدة مضطردة فى جميع الأحوال (١٢) .

وليس من شك فى أن الشمس قد أثرت ،ولا تزال تؤثر ، فى مشاعر الناس وعقولهم ، وأنها صاغت ، ولا تزال تصوغ ، الكثير من معتقداتهموتصوراتهم ومراسيمهم وعاداتهم . واذا كنا لا نستطيع ان نسجل مختلف الأفكار والأعمال التىتتصل بالشمس ، فان ذلك لا يحول بيننا وبين التوقف عند معيار اقتصادى كبير فى حياتناالمعاصرة وهو الذهب . ومن الطريف أن هذا المعدن النفيس يعود الاهتمام به والاكبار من شأنهالى الشمس . ولقد كان الأقدمون يعتقدون أن الذهب انما يتولد من أشعة الشمس،وأن حرارةباطن الأرض المستمدة أيضاً فى أصلها من الشمس تحرق كل شىء ببطء ، وتحوله الى ذهب . ومنالطبيعى أن يحاط هذا المعدن بهالة من القداسة عند الانسان البدائى القديم والمعاصر ، وانيتصوره كما تصور الكثير من الكائنات مخلوقاً حياً له روح ، ولذلك فرضت بعض القبائل فىجزر الهند الغربية وفى أمريكا الوسطى كثيراً من النواهى أو المحظورات ، حتى لاتغضب روحالذهب ، كما يحرص بعض العاملين فى مناجم الذهب فى بعض المناطق على تلاوة صلاة خاصة ،قبل الشروع فى استخراج الذهب . وفى سومطرة لا يجوز للعاملين فى منجم للذهب ان يحملوا اليهصفيحاً أو عاجاً أو مواد اخرى معينة ، حتى لا تهرب روح الذهب من المنجم ، وكثيراً ما يتماستخراج الذهب فى صمت تام تجلله القداسة والرهبة .

ولما كانت الشمس هى التي تبعث بالنور الى الأرض فقد ارتبط الذهب بالنور والنار من قديم . ولقد كان الهنود ، فيما مضى ، يعتقدونأن الذهب هو البذرة التى نما منها الاله « أجنى» وانه هو والنار والنور شىء واحد .

وقد وصف الكتاب القديم ((**ساتابهاتا براهمانا**)) الذهب بأنه خالد لا يفنى ، وأنه يجدد نشاط الجنس البشرى ، ويهب مالكه عمراً مديداًوذرية كثيرة . وجاء فى ((**الريجفيدا**)) أن من يجود بالذهب تمنحه الآلهة حياة مشرقة مجيدة .

ومن المعتقدات السائدةعند الهنود الأقدمينان الشمس هى التي اضفت على الذهب لونه الجميل وبريقه الخلاب ، وأن الذهب انمايستمد بريقه من نور اله الشمس ، ومن ثم أصبحت لهذا المعدن النفيس علاقة بالحياةوالخصب والنماء .

---

(١٢) The Myths of Babylonia and Assyria : Lewis Spence, London 1928 ص ١٠٩ وما بعدها .

وكان المصريون القدماء يعتقدون أيضاً أن اله الشمس ((رع)) هو الذى خلق الملوك ، وأنه هو الذى وهبهم الحياة والقوة والسلطان . ولهذا ساد الاعتقاد بأن ماء رع ، وهو ذهب الآلهة وسائل الشمس المضيء ، يجرى فى عروق هؤلاء الملوك .

واقترنت كلمة ((**نوب**)) ومعناها الذهب فى اللغة المصرية القديمة ، بالربة **هاتور** ((الام الكبرى)) وهى الهة مصرية كانت تصور على هيئة بقرة تحمل بين قرنيها قرص الشمس ، أو تمثل فى صورة امرأة لها قرنا بقرة بينهما قرص الشمس . . وكانت **هاتور** ربه للخصب وراعية للنساء والزواج والهة الحب والطرب والجمال . وكانت تحيط جيدها بعقد من القطع الذهبية ، مما يفسر ارتباط الزينة عند المرأة بهذا المعدن النفيس ، وحرصها على اقتناء الحلى الذهبية ، ولعله يفسر أيضاً جانباً من تشكيل الذهب فى صور معينة ، وتزيينه بنقوش معينة . ولما كان الذهب قد اقترن بالام الكبرى ((هاتور)) واهبة الحياة فقد عزا اليه قدماء المصريين قوى سحرية عظيمة ، دفعت الفراعنة الى ارسال بعثات للحصول عليه ، حتى يضمنوا لأنفسهم القوة والسلطان والخلود .

ومما هو جدير بالذكر ان بعض الأثريين عثروا على تمثال صغير من الذهب لغزال ، حول رقبته رسم شريط عليه شارة الربة هاتور ، كما عثروا أيضاً على ثور من الذهب ، حول رقبته رباط عليه رسم لرأس هذه الربة .

ورأى ملوك مصر الاقدمون أن عودة الحياة اليهم بعد الموت وخلودهم وارتقاءهم الى مصاف الآلهة يقتضى اعداد الوسائل المادية ، التى توصلهم الى هذا الهدف ، وكان الذهب على رأس هذه الوسائل ، لاتصاله باله الشمس رع ، وما يسبغه على العالمين من نور الحياة . وبالغوا فى البحث عن الذهب وصياغته واستعماله تحقيقاً لما ينشدون من سلطان وخلود ، وحسبنا شاهداً على ذلك ما عثر عليه فى مقبرة توت عنخ آمون .

وهذا الاهتمام بالذهب ، الذى شغل الانسان على مدى التاريخ ، لم يكن لما فى هذا المعدن من خصائص وصفات ، ولكن لما نسب اليه من تأثير . ولقد حفز البحث عنه النفوس والعقول الى مغامرات ، ربما تجاوزت فى بعض الأحيان نطاق المقبول أو المعقول . وأدى ذلك الى أن يبحث القدماء ، بمنهج شبه علمى ، عن وسيلة تحيل المعادن الاخرى الى ذهب . وبذل الكيميائيون فى العصور القديمة والوسطى جهوداً مضنية للكشف عما أسموه ((حجر الفلاسفة)) ، وهو — كما كانوا يعتقدون — حجر يمتاز بأنه اذا سحق ومزج بالماء وبعض العقاقير ينتج ((الاكسير)) ، الذى يحول المعادن الخسيسة الى معادن ثمينة ، وعلى رأسها الذهب بطبيعة الحال . وكلما اصطلحنا فى معاملاتنا على استخدام الذهب ، لا بد أن نذكر الاصول الاسطورية القديمة لهذا الاتجاه ، وأن نذكر الى جانبه الممارسات والتعابير الكثيرة ، التي ربطت بين الشمس ، كظاهرة ، وبين الذهب ، كمعدن له بعض المشابهة للجرم السماوى ، من حيث اللون والبريق . وما نحب أن نسرف فى رد جميع التصرفات والأفعال والتعابير الى اصول ميثولوجية ، ولكننا نسجل فقط أن الكثير من تراثنا الشعبى له علاقة قريبة أو بعيدة بالأساطير .

وللذهب مكانة ممتازة فى الفولكلور ، لا لأنه محور رئيسى من محاور بعض الأساطير فحسب ، ولكن لأنه لا يزال له شأنه فى حياة الانسان المعاصر . ولقد حفل الأدب الشعبى على مدى التاريخ بالكثير من الحكايات الشعبية ، التى ارتفع بعضها الى مصاف الأدب الرسمى ، ومنها قصة **ميداس** ملك فريجيا بآسية الصغرى ، وهو ابن **جورديوس وسيبلى** ، ويعد صنواً **الميتراس** اله النور عند الفرس ، ومن هنا كانت علاقته غير المباشرة بالشمس . وتذهب الحكاية الى أن الملك

ميداس كان مفتوناً بالذهب ، لا يفكر الا فى الحصول عليه . وكان يكتنز ما يحصل عليه منه فى غرفة محكمة بالطابق الأسفل من قصره . واعتاد أن يقضى فيها الساعات كل يوم ، ولا هم له الا التطلع الى ذهبه والتغزل فيه . وتستطرد الحكاية الشعبية فتقول ان ميداس استطاع ان يأسر اله الغابات والينابيع **سيلينوس** ، بعد أن فقد وعيه من الشراب . واستضافه عشرة أيام فى قصره ، ثم حمله الى **ديونيزوس** الذى عرض عليه أن يحقق له اي امنية تهفو اليها نفسه ، فما كان من الملك ميداس الا أن طاب من ديونيزوس أن يمنحه القدرة على تحويل كل شىء يلمسه الى ذهب . وتهلل ميداس طرباً ، وهو يرى كل شىء فى قصره يتحول الى ذهب ، بمجرد أن يلمسه . وهكذا تحولت قطع الأثاث والجدران والسلم فى قصره والأزهار فى حديقته الى ذهب خالص بيد أنه سرعان ما اكتشف ، وهو يتناول طعامه ، أن الخبز واللحم والبيض واللبن والماء تحولت كلها الى ذهب عندما مسها ، وأدرك انه اذا ظل على هذه الحال فسوف يموت جوعاً لا محالة . وتذهب الحكاية الى أن ابنة ميداس الوحيدة اقبلت تبكى ، ولما استفسر منها أبوها عن سبب بكائها ، روت له انها ذهبت الى الحديقة لتقطف بعض الأزهار فوجدت انها تحولت الى ذهب . وعبثاً حاول الملك ميداس أن يسرى عنها ، وفى غمرة لهفته انحنى عليها وقبلها . وما ان مسها بشفتيه حتى تحولت الى تمثال بارد من الذهب . ولم يصدق الملك ميداس عينيه وفاضت نفسه أسى ولوعة على ابنته الغالية . وتذهب الحكاية الى أن الملك ميداس استطاع ان يتخلص من هذه اللعنة باستحمامه فى مياه نهر **باكتولوس** ، وحمل بعض الماء ، وصبه فوق ابنته ، فعادت اليها الحياة (١٣) .

وتدل هذه الحكاية على أن الوهج والبريق يتصلان بالنار ، وان الذهب اذا كان قد اقترن بالشمس فان له وجهاً آخر ، يناقض فى وظيفته الوجه الأول ، ومن هنا برزت صورة الماء كعنصر من عناصر الحياة ، واتصلت بعالم الأساطير ، وأصبحت الكثيرات من الربات موكلات بالأنهار والينابيع ، مرتبطات بالخصب ارتباطهن بدفع الشر أو بعث الحياة . ولا تزال عادات كثيرة ، تستهدف فى ظاهر الأمر مجرد التطهر الجسمانى ، تمارسها جماعات ، تجاوزت البداوة ، واخذت بأسباب الحضارة . وما أكثر المراسيم الاجتماعية ، التي تفرض على أحد العروسين أو كليهما الاغتسال فى ينبوع بذاته ، أو بحيرة بعينها ، أو نهر له قداسته فى المعتقدات الشعبية . من اجل ذلك كان الدارس الفولكلورى مطالباً ببذل أقصى الجهد فى جمع العادات والتقاليد والمراسيم ، واستقصاء اصولها فى الأساطير والتراث الشعبى . ونحن فى حياتنا اليومية لا نزال نمارس ، عن غير وعى ، بعض العادات التي لها اتصال بالشمس . من ذلك اكتساب الأطفال عادة التوجه الى الشمس والقاء السن الأولى التى يخلعونها نحوها ، وهم يتضرعون اليها أن تبدلهم بها سناً أحسن منها ، وهي عادة شائعة فى العالم العربي الى الآن . كما أن نقش كعك بعض الأعياد ، على صورة قرص الشمس ، يوحى بأن الشعوب تظل تمارس بعض العادات ، حتى بعد اختفاء العقائد التي أدت اليها . وأهم من هذا كله التقويم الشمسى وارتباطه بظواهر كونية وطبيعية اخرى واقترانه ، وبخاصة فى البيئات الزراعية ، بمعالم لها خطرها فى حياة الانسان .

وهكذا اتسع مجال الفولكلور ، ولم يعد يدرس البقايا والرواسب من العصور القديمة فقط ، ولكنه أصبح يعنى بالبيئة الثقافية الحية عنايته بجميع المعارف والخبرات والمهارات الشعبية ، أياً كانت مكانتها من التراث ، وأياً كانت وظيفتها فى حياة الأفراد والجماعات .

---

(١٣) احمد آدم محمود ، الذهب ومكانته من التراث الشعبى ، مجلة الفنون الشعبية العدد ١٣ ، القاهرة ، يونيه ١٩٧٠ .

والقمر له مكانته الفذة الى جانب الشمس في تصور الانسان القديم والمعاصر معاً ، ولذلك عد أحد النيرين الكبيرين ، اللذين يؤثران في ظواهر الطبيعة والحياة والكون . وهو من المحاور الرئيسية للفكر الاسطورى عند الانسان القديم، ولذلك رفعه الى مقام الالوهية والتقديس ، كما اتخذه وسيلة أساسية فى تقسيم الزمان الى وحدات متساوية هى الشهور ، كما أن مالاحظه الانسان من التغير الظاهرى فى شكل القمر جعله يقرن هذا الكوكب بما يلاحظه على الكائنات الحية من نموذج ، يبلغ حداً معيناً من الاكتمال ، ثم يأخذ بعده فى التناقص والافول . وجعل الانسان القديم القمر من المعالم ، التي يتوسل بها فى التفاؤل والتشاؤم ... يتفاءل بهلال أول الشهر ، ويتشاءم بالخسوف ، الذى يجعل صورة القمر تبدو حمراء كالدم . ولاتزال الى الآن عقائد شعبية كثيرة ، ترتبط بتلك الظواهر ، بل ان الألفاظ الدالة على القمر فى كثير من اللغات لا تزال تحمل هذه المعاني . يضاف الى هذا كله أن تذكير هذا الكوكب او تأنيثه ، كما هو الحال فى الشمس وسائر الأجرام السماوية ، انما يعود الى التصور الاسطورى عند الشعوب ... وهناك شاهد له أهميته ، يدل على أن شعباً واحداً يجعل القمر كائناً مذكراً فى النصف الأول من الشهر القمرى ، أى فى مرحلة النمو ، ويجعله كائناً مؤنثاً فى النصف الثانى من الشهر ، أي فى مرحلة الافول . ولما كان القمر مرتبطاً بالليالى فى حياة الانسان ، فقد تصوره كائناً حكيماً ، يعرف بالتعقل والاتزان فى السلوك ، وجعله رمزاً للخير والخصب والجانب الايجابى من الحياة فى الغالب ، وقرنه بالمطر والغيث . ولما كان القمر يرتبط أيضاً فى تصور الانسان من قديم بالطمث عند المرأة ، أو بالتحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة ، وما تثيره من صورة الغريزة ، فقد أصبح القمر يدل أيضاً على الحب والشهوة والنزق . وفى الفولكلور عادات وتقاليد ومراسيم واحتفالات خاصة بالقمر ، عند ظهوره وعند اكتماله وعند خسوفه ، وهى تتشابه فى حوافزها ووظائفها وبعض أشكالها ومضامينها ، وتختلف باختلاف الشعوب ومراحل التطور الفكرى فى بعض العلاقات والتفاصيل . ومن الخير ان نسترجع فى هذا المقام أساطير بعض الشعوب ، التى دارت حول القمر ، لكى تتبين الفرق بين الحلم والواقع من جهة ، وبين بدايات الفكر الانسانى من جهة اخرى .

ولقد احتفلت الاسطورة المصرية القديمة بالقمر قبل عصر الاسرات بزمن غير قصير . ويرتبط بهذا الكوكب الاله **تحوت** الذى كان كاتب الالهة فى مصر القديمة ، والمشرف على حساب الموتى ، وأحد الذين خلقوا الكون ونظموه ، واله الحكمة والسحر والتعليم ، وراعى الفنون ومخترع الكتابة والأرقام والحساب والهندسة والفلك ، وما اليها من المعارف ، التى أحاط بها المصريون القدماء قبل عصر الاسرات . ومن الطريف ان المقامرة ، وهى كلمة عربية من مشتقات القمر ، لها شبه صلة بالاسطورة المصرية القديمة ، التى ذهبت الى أن **رع** استشاط غضباً من خيانة زوجته **نوت** ، وهى الهة السماء ، مع **سب** اله الأرض ، فحكم عليها بألا تلد فى أي شهر من شهور السنة . وما كان من تحوت الا أن لاعب القمر ... أو بتعبير أدق لعب معه القمار على جزء من اثنين وسبعين جزءاً من اليوم ، واستطاع أن يغلبه فى المقامرة ، ويكسب منه خمسة أيام ، اضافها الى السنة القمرية المصرية ، وكانت ٣٦٠ يوماً . وهكذا استطاعت **نوت** أن تنجب **اوزوريس وايزيس ونفتيس وست وحورس** الكبير . وعلى هذا اضيفت أيام النسيء وتوازنت السنة القمرية مع السنة الشمسية .

وكان بحكمته واتزانه قادراً على أن يفض المشكلات ، التى تنشأ بين الآلهة ، كما كان على علم بالصيغة السحرية التى تمكن الموتى من اجتياز العالم السفلى بسلام . وهذا الإله المرتبط

بالقمر هو الذى تدخل فى الصراع بين **اوزوريس وايزيس وحورس** من جانب ، وبين ((**ست**)) من جانب آخر . وتحوت ــ كما يقول مؤرخو الأساطير ــ من أقدم الآلهة المصرية ، واستوعبته فيما بعد عبادة **ازوريس ورع** ، وكان يتمثل فى صورة انسان ، له راس العجل **أبيس** ، يحمل القلم والدواة ، باعتباره كاتب الآلهة ، كما كان يبدو فى صورة قرد ، على رأسه القرص القمرى والهلال وقلما بدت صورته منفرداً ، وكثيراً ما ظهرت وسط الحفل الجنائزى على رسوم المقابر. ومن اشهر صوره مراجعته حسنات الموتى وسيئاتهم ، أو مساهمته فى يوم الحساب ، يقرأ الميزان الذى كان القلب الانساني يوزن فيه مقابل ريشة الحقيقة . ومن الواضح أن علاقته بالحساب والقياس جعلته يرتبط بالقمر ، وأصبح يرادف الاله **هرمس** عند اليونان . وهو الذى اسبغت عليه صفات الاله المصرى القديم تحوت . ويعتقد بعض الدارسين أن مجموعة أوراق اللعب ، التي نعرفها اليوم ، انما هى تحوير لكتاب هيروغليفى قديم ، يعرف أحيانا باسم ((كتاب تحوت)) .

ولما كانت السنة البابلية قمرية ، فقد احتل اله القمر البابلى ((**سن**)) مكاناً بارزاً بين الآلهة والراجح ان ارتباطة بالتقويم جعله يكتسب اللقب الذى اشتهر به ، وهو ((اله الحكمة)) ، مما يدل على التصور العام للقمر بالاتزان فى الحركة وفى السلوك . وكانت مدينة ((اور)) مقر عبادته . ولقد اكتنف الغموض الاسطورة الخاصة به الى حد كبير ، بيد أننا نلاحظ مدى اجلاله من أحد النصوص ، التي عثر عليها فى مكتبة آشوربانيبال ، والذى يصفه بأنه ((اله يسع حبه السموات القصية والبحر والمحيط)) .

وكما ارتبط اله القمر المصرى تحوت بالاله رع ، فاننا نجد أن اله القمر البابلي ((سن)) يرتبط هو ايضاً باله الشمس ((شمش)) . ومن الشواهد على ذلك ان ((**جلجامش**)) المشهور ، عندما امتلأ قلبه بالفزع من الموت ، بادر بالرحلة الى سافه ((**اوت ــ نا بشتيم**)) طلباً لماء الحياة ، وكان عليه أن يجتاز سلسلة من الجبال ، تقطعها وحوش ضارية . وخلصه ((**سن**)) من براثنها ، واستطاع ((**جلجامش**)) أن يتابع رحلته فى أمان ، ولكنه انتهى آخر الأمر الى جبل أعظم ارتفاعاً من الجبال السابقة ، على حراسته رجال كالعقارب ، وهو جبل ((**ماشو**)) الذى تغرب عنده الشمس.

وهناك حلقة اخرى ، تضاف الى الاسطورة البابلية ، التى تجعل من ((**عشتار**)) ابنة لاله القمر ((سن)) وتقرنها بعد ذلك بما وراء الحياة. والاسطورة تروى كيف أن عشتار اتجهت بآذانها الى الأرض التى لا يعود منها احد ، أرض الظلمات ، مما يشير الى الموازنة المستمرة فى الخيال الاسطورى ، بين القمر وبين الظلمات التي تكتنفه.

وتحول الاله البابلى ((**سن**)) عند الاشوريين الى اله حرب . ويبدو انهم حولوا جميع الآلهة ، التى استعاروها من الشعوب الاخرى الى آلهة حرب . ومما هو جدير بالملاحظة أن هذه الصفة الحربية لا توجد عند الهة القمر ، على اختلاف الأساطير والشعوب ، الا عند الاشوريين ، وان كانت الأقوام البدائية قد أسبغت على القمر بعض الصفات ، التى تثير الروع . ولكننا نجد ((سن)) عند الاشوريين متحرراً من جميع الدلالات والرموز المتعلقة بالتنجيم أو الفلك ، وان كان الاشوريون قد اسبغوا على اله القمر ((سن)) بعض الصفات، التى أسبغها المصريون على ((تحوت)) مثل الحكمة وسداد الرأى والمبادرة الى اتخاذ الأوامر والنواهى ، التى تضبط سير الحياة . وقد صور هذا الاله أحياناً على بعض الأختام فى صورة شيخ له لحية مرسلة ، والرمز الخاص به هو الهلال .

وليس هناك أدل على مكانة اله القمر ((سن)) من أن الثالوث الأعظم بين آلهة بابل كان الشمس

والقمر والزهرة . لقد دعا آخر ملوك بابل الى عبادة «سن» ، باعتباره أرفع الآلهة البابلية شأناً ، وذلك لأن الثالوث الذى يتألف من الشمس والقمر والزهرة كان فى نظر الشعب البابلى وقتذاك مصدر القوى المؤثرة فى العالم والكون . ويظن بعض الدراسين أن شبه جزيرة سيناء أخذت اسمها من اله القمر « سن » .

ولكننا اذا اتجهنا الى اليونان وما عرف عنهم من الأساطير الكثيرة الرائعة فاننا نلتقى عند تشخيص القمر فى صورة الهة هى « **سيلينى** »، وهى الهة القمر وابنة « **هيبيريون وثيا** » ، واخت « **هليوس وايوس** » وأم **بانديا** من **زيوس** ، وتظهر أهميتها فى اسطورة « **انديميون** » التي تتسم بالشاعرية . والاسطورة تذهب الى أن جمال **انديميون** فتن الهة القمر **سيليني** ، فهبطت على جبل **لاتموس** لكى تقبله ، وهو غارق فى النوم، ثم ترقد الى جانبه . وكما حدث لكل انسى ، عشقته واحدة من الآلهة ، فقد تعرض انديميون لما يشبه الهلاك . وسواء دعا زيوس كبير الآلهة أن يمنحه النوم الى الأبد ، حتى يستمتع بلقاء الهة القمر فى أحلامه ، أو أن سيلينى سحرته ، لكى تنعم بصحبته على الدوام ، فقد استغرق فى نوم أبدى . وعرف بأنه عاشق القمر ، الذى لا يصحو أبداً . وثمة رواية اخرى تذهب الى أن سيلينى الهة القمر استسلمت للاله « **بان** » فى مقابل جزة بيضاء من الصوف ، ولعله ظهر لها فى صورة كبش أبيض . وهي تصور ممتطية عربة ، يجرها جوادان مجنحان أو بقرتان ، ويظهر الهلال فى صورة قرن بقرة ، كرمز خاص بها . كما تبدو ممتطية جواداً أو بغلاً أو غزالاً أو كبشاً . واشتهرت بأنها تمنح القوة على الاخصاب والنمو فى عالمي النبات والحيوان . ويدعوها الناس عند ظهور الهلال ، وعند اكتمال القمر بدراً . وفى العصر الهليني اعتقد الشعب بأن سيلينى هي المقر ، الذى تأوى اليه أرواح الموتى ، وفى هذا مشابهة لمعتقدات المصريين القدماء ، التي تقرن القمر بالظلام ، وبما وراء الحياة . واصبحت فى المراحل الأخيرة من العصر اليوناني ترادف آلهة اخرى لعل أهمها « **لونا وارتيميس** » . ونتجه بعد ذلك الى صورة مؤنثة اخرى للقمر فى الأساطير اليونانية ، هي صورة ارتيميس الربة العذراء للطبيعة والقمر ، وكانت فى الأصل الهة البحيرات والأنهار والغابات والحياة البرية ، وبخاصة حيوان الصيد ، مثل الغزال والوعل والخنزير البرى ، وقد ارتبطت مثلها فى ذلك مثل كثير غيرها من ربات القمر ، بالحب والخصب . ومن الطقوس التي اقترنت بارتيميس ، والتي تجسم التحول من مرحلة الطفولة الى مرحلة المراهقة التي تتفتح فيها النزعات الجنسية والعاطفية ، أن ترقص الفتيات من الخامسة الى العاشرة فى ملابس زاهية ، يمثلن الدببة . ولم يكن يسمح فى بعض مناطق عبادتها بزواج أي فتاة قبل أن تقوم بهذه الشعيرة . ومن المألوف أن تقترن ربة القمر **ارتيميس** بالطبيعة ، ولذلك نراها ترعى الصيد والغابات والنبات البرى ، ويعاونها الحوريات والموكلات بالآبار والينابيع . وفى ربوع كثيرة من بلاد اليونان القديمة كان بعض الراقصين يلبسون الأقنعة ، وهم يحتفلون بشعيرة من شعائر ربة الطبيعة والقمر ارتيميس . وكانت الفتيات يغنين الانشودة قبيل الفجر . وتذهب بعض الروايات القديمة الى أن الفتيات كن يقدمن لأرتيميس محراثاً ، وهذا يدل على أن الالهة بسطت رعايتها على الفلاحة المعتمدة على ارادة الانسان .

وليس من غرضنا أن نفيض فى ذكر سيرة ارتيميس ، كما وردت عند هوميروس وغيره ، وحسبنا أن نسجل أن سلطانها امتد الى السحر والليل والقمر ، وأنها كانت تظهر حاملة شعلة قد تكون رمزاً للقمر .

ولعل اسم ربة القمر ((**لونا**)) لا يزال مردداً الى اليوم ، وهي ان لم تبلغ فى وقائعها وشعائرها ما بلغته ارتيميس ، الا أن ارتباطها بالقمر جعل الفكر الاسطورى يقرنها بالسلوك غير المعقول ، فقد كان من عقائد الانسان قديماً أن القمر يؤثر فى سلوك الناس ويخرجهم عن جادة التعقل . وهكذا اجتمع فى تشخيص القمر النقيضان : الحكمة المتزنة ، كما يمثلها الاله المصرى تحوت والنزق والتهوس ، بل الجنون الذى تمثله ربات الطبيعة البرية ، اللائى صورتهن الأساطير موكلات بالقمر أيضاً .

ولعل الالهة الرومانية المشهورة ((**ديانا**)) ترادف ((**أرتيميس**)) فى ارتباطها بالطبيعة والصيد والقمر . ولقد أصبحت كزميلتها الهة الخصب والحب أيضاً ، ولكنها امتازت بعلاقتها الوثيقة بالتقويم القمرى ، وأصبحت من أجل ذلك الهة الزراعة والحصاد .

ومن الطبيعي أن ترتبط طقوس هذه الالهة بالسحر ، وأن تعد راعية السحرة فيما بعد ذلك ، لأن الهة القمر تستدعي بالضرورة ، فى الفكر الاسطورى ، الظلام والغموض والتحول والخروج عن المرئى والمحسوس والمدرك الى الخارق وغير الممكن وغير المعقول . وتذهب الاسطورة فى صورتها المتأخرة الى ان **أراديا** وهي ابنة **ديانا** قد هبطت الى الأرض ، لترسى دعائم السحر ، وتؤيد الساحرات ، ثم عادت الى السماء ، ومن هنا كانت صيغ السحر توجه فى كثير من البقاع الاوروبية الى الهة القمر ديانا ، والى ابنتها اراديا (١٤) .

ولم ينقطع الناس فى أكثر الأرجاء عن اقامة مراسيم معينة ، لدفع الخسوف أو الكسوف عن الشمس والقمر . ولا يزال لهذه المراسيم مكانها من النفوس ، حتى عند كثير من الشعوب ، التي اخذت بأسباب الحضارة . واقامة هذه المراسيم تؤكد الآصرة القوية بين الميثولوجيا والفولكلور . وجميع الحركات والاشارات والأدوات ، التي يتوسل الناس بها فى هذه المناسبة ، تستهدف دفع الضرر الجسيم ، الذى ينجم من تصور النذر بانقطاع الشمس والقمر عن رحلتهما اليومية ، وهما مصدر النور ، ولهما علاقة جد وثيقة بنشأة الحياة ونموها على الأرض . وكما أن الملوك الأقدمين والكهان فى التاريخ القديم كانوا يقومون بشعائر معينة ، فان المجتمعات البشرية لا تزال تمارس الكثير من الطقوس . ولو اننا دققنا النظر فيها لوجدناها كلها تحتفظ بالتصور الاسطورى القديم ، أو ما يقرب منه ، فاستحداث الصخب العنيف ، لترويع الكائنات المحدقة بالشمس أو القمر ، ودق الطبول والصياح ، والطرق العنيف ، وترديد عبارات معينة ، والقاء السهام النارية فى اتجاه الشمس أو القمر ، ابان الكسوف أو الخسوف ، كل أولئك شارة على أن الفولكلور ، على الرغم من تداعى الكثير من النظريات ، التي غلبت على علم الأساطير فى القرن الماضي ، لا يزال يعنى بحلقات ميثولوجية ، أولها أصل ميثولوجي واضح . ولقد جمع الانثروبولوجيون والفولكلوريون شواهد كثيرة من تلك الطقوس والمراسيم . ولعل فيما يحفظه الشعب العربي من تخيل القمر عند الخسوف ، ما يؤكد هذا القول ، فان الخيال الشعبي قد صور ان بنات الحور يخنقن القمر ، وهذا هو سر الخسوف . ومن أجل ذلك يقوم الناس عند حدوث الخسوف بترويع بنات الحور ، حتى يطلقن القمر من اسارهن . وكانت الزهرة تؤلف مع الشمس والقمر الثالوث الرئيسي عند الساميين الأقدمين ، كما يذهب الى ذلك **لانجدون** (١٥) ، وهى ترادف **أفروديت** اليونانية **وفينوس** الرومانية **وعشتار** البابلية . وهى الهة الفتنة والجمال ، وارتبطت بالحب والشهوة . ولقد احتفلت

---

(١٤) للكاتب ، القمر فى اساطير الشعوب ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد العاشر ، سبتمبر ١٩٦٩ ، القاهرة .

(١٥) S. H. Langdon, The mythology of all the world, Norwood Mass 1931, **Vol.** 3, **P.** 25.

الشعوب جميعاً بهذا الكوكب ، الذى يُعد مـن الناحية الفلكية الثاني من حيث القرب الى الشمس.
وهكذا اقترنت الزهرة بالاقبال على الحياة والمبالغة فى السرور وطلب المتعة . وكان الاحتفال بها يقام فى التحول مـن الشتاء بقتامه وبرده وتجـرد أشجاره ، الى الربيع ، بنضرته وخضرته وتبرج الطبيعة والحياة فيه . وبلغت الشاعرية أوجها ، فيما يتصل بالربيع ، بتلك الممارسات التى لجأت الى جميع وسائل التعبير . ولقد نسب «هزيود» الى « أفروديت » أن من صفاتها الدلال والسحر والمكر ، الى جانب ما تشيعه من البهجة والحب والوداعة . وكانت عند الشعراء الغنائيين القدامى مثلاً أعلى للشباب والحب والجمال . ولم يكـن الشعب العربى فى جاهليته بدعاً بين الشعوب ، فقدس الزهرة ، ونسب اليها الحسن والجمال والفتنة والطرب . وقد دعيت كما سماها المنجمون بالسعد الأصغر ، لأنها فى السعادة دون المشترى ، وأضافوا اليها الطرب والسرور واللهو (١٦) . كما أن النظر اليها يوجب الفرح ، وتخفف عن الناظر اليها أحياناً حرارات العشق اذا كان عاشقاً ، كما أنها تثير غريزة الجنس (١٧) .. وكـل دراسـة للعناصر الميثولوجية المرتبطة بالزهرة عند العرب ترجح ، ان لم تؤكد ، أنه قـد كانت هنـاك فى الجاهلية أساطير ، يتداولها العرب قبل الاسلام ، ويقيمون لهـا الطقوس . ويذهب الدارسـون للمعتقدات العربية القديمة الى أن الزهرة عُرفت عند العرب بأسماء اخرى ، حسب ظهورها بعد غروب الشمس أو قبل شروقها ، فكانوا يدعون نجمة المساء « **عثر** » وهي أيضا « **أستار** » أو « **عثرعنا** » . أما نجمة الصبح فشـاع اسمهـا « **العزى** » أى الالهة السامية (١٨) .

وتكاد تتشابه جميع الاحتفالات بالربيع فى أكثر بقاع الأرض ، فان التبرج والتحرر ، الذى يتجاوز الاتزان فى السلوك الى العربدة ، هو السمة الرئيسية لهذه الاحتفالات ، التى تقع بين شهرى ابريل ومايو من كل عام ، وهي أيضاً من المراسيم التى أثمرها التقويمان الشمسى والقمرى . واذا كان المنهج العلمي يوجب على الدارسين الا يتجاوزوا الملاحظات الواقعية الى التعميم القائم على الفرض ، فان الوظيفة هى المعيار الأول والأكبر ، الذى يبين وجوه التماثل والخلاف ومداها . وعلى هـذا الأساس يكون الاحتفال بالربيع مظهراً من مظاهر الاندماج فى الطبيعـة والاقبال على الحيـاة ، فى الماضى وفى الحاضر على السواء .. فى الارتبـاط بالينابيع والأنهار .. بالنماء والخصب ، كما يبدو فى الأشجار والثمار .. بالحب والجمال فى الحفلات التنكرية وغيرها ، مما يجعل الدراسات الانسانية تتخذ فى المرحلة الأخيرة منهجاً تكاملياً ، يتعاون فيه علماء الميثولوجيا والفولكلور والأنثروبولوجيا والنفس جميعاً .

• • •

الاسطورة والرمز الفني

وعندما يطلب مؤرخ الفنون القرائن ، التي تثبت أو ترجح بدايات الاتجاه الانسانى الى الابداع الفنى ، فان المتخصصين فى الميثولوجيا يمدونه بوصف الظواهر التي تجمعت لديهم ، من الآثار القديمة الموغلة فى القدم ، ومن الملاحظات الواقعية للجماعات التى لا تزال فيها أثارة من بدائية أو بداوة .

---

(١٦) القزوينى : عجائب المخلوقات ، جوتنجن سنة ١٨٤٩ ، ص ٢٢ .

(١٧) المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(١٨) محمود سليم الحوت : فى طريق الميثولوجيا عنـد العرب ، بيروت سنة ١٩٥٥ ، ص ٧٦ .

ويكاد يتفق علماء الآثار والانثروبولوجيا والتاريخ والاثنولوجيا على أن الفكر الانساني قد مر في فجر تاريخه ، ولا يزال ذلك ملحوظاً عند البدائيين والبدو ، بمرحلة طويلة ، لا ينفصل فيها الفكر عن التعبير ، وهم من اجل ذلك يتصورون أن الاجابة على الأسئلة العقلية ، والتعبير عن المواقف الشعورية ، ازاء التغيرات المنظمة والفجائية في الكون والطبيعة والحياة ، كانا نشاطاً انسانياً واحداً وجمعياً . وليس معنى هذا التصور أن كل محاولة للاجابة عن تساؤل شبه علمي ، أو تعبير عن موقف وجداني ، كان يتم بوساطة المجتمع البدائي ، ولكن المعنى أن الأفراد والجماعات كانوا يصدرون عن عرف ثابت أو تقليد لا يكاد يتغير . ومن اليسير أن نفترض خطاً فاصلاً بين الحافز على نشأة العلوم والحافز على نشأة الفنون ، في تلك المرحلة من مراحل التطور الانساني : **الأول** ينشعب عن التفسير ، وان كان ينزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وينأى بجانبه عن التجريد ، **والثاني** يتفرع عما في المعتقد البدائي من اثارة لعواطف الروع ، أو استجابة لتحقيق رغبات مادية واجتماعية . ولقد كانت الاسطورة تقوم بوظيفة تجمع بين هذين الحافزين . وحسبنا الآن أن نتجه الى الحافز الثاني ، الذي يرجح عند الباحثين أنه الجسر المباشر بين الاسطورة من ناحية ، وبين الفنون على اختلاف وسائلها وأجناسها من ناحية اخرى . وهذا الجسر هو الشعيرة أو الطقس . وقد سبق أن ذكرنا أن هذا الجانب ، المتحقق بوسائل التعبير كلها أو جلها ، دعامة أساسية من دعائم الاسطورة ، بالمفهوم الذى رجحناه .

والشعائر والطقوس ، عند معظم المتخصصين في العلوم الانسانية ، مادة أصيلة من مواد الدراسات الدينية المقارنة . وهناك سؤال يطرح نفسه دائماً على كل من يتعرض لهذا الجانب من النشاط الانساني . ماذا يحدث عندما ينسى الناس الباعث الأصلى على القيام بشعيرة أو طقس ؟ لقد دلت الملاحظات والشواهد على أن اسطورة جديدة تنشأ ، لتفسير الشعيرة المجهولة الأصل . وبالعقل النزاع الى التفسير بالتجسيم والتشخيص والتمثيل تولد الاسطورة الجديدة ، ويكون أصلها المنسى ظاهرة من الظواهر ، التى تتطلب التفسير . بيد أن هذه الاسطورة الجديدة ادخل في مجال العقيدة الثانوية ، وبذلك تكون أقرب الى الفولكلور منها الى الميثولوجيا (١٩) . واذن فان الشعيرة نشأت في الأصل دعامة من دعائم اسطورة أصيلة ، وهى بدورها تلد ، استجابة لتغيرات في المضمون الثقافى للمجتمع ، اسطورة جديدة ، ليست في مقام الاولى ، ولكنها ثانوية .

ودفعت هذه الحقيقة بعض الباحثين الى القول ان العقيدة البدائية انما تقوم بالرقص ، وهم يذهبون الى أن الرقص البدائي يجمع في أعطافه بين الاسطورة والشعيرة ، وهو يقوم تبعاً لذلك بالحركة والاشارة والكلمة . والحركات البدنية تتكرر طبقاً لقوالب محددة ، كما أن الاشارات استجابة لدلالات معينة ، قد تصورما يجمله الكلام ، وتؤكد ما يحمل من معنى ، وقد يضعف عنصر الحركة ، وينحصر في التصفيق بالأيدى والدق بالأقدام ، تأكيداً لحلقات معينة في الشعيرة ، تحققها النغمات أو الكلمات . ومهما يكن من شيء فان الحركة والموسيقى والنبرة تؤلف وحدة متكاملة ، وكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة لا يمكن أن يواجه ، وهو يقوم بوظيفته الكاملة ، الا مع العنصرين الآخرين . ومع أن الدارسين للآداب القديمة التفتوا لفن الكلمة أكثر من التفاتهم للفنون الاخرى المتضمنة في الشعيرة الواحدة ، فان الميثولوجيين والفولكلوريين يحكمون على العناصر كلها ، وهى تقوم بوظيفتها بصورة متكاملة . ولقد تعود ــ مثلاً ــ المعنيون بالآداب اليونانية أن يقصروا اهتمامهم على الكلمات ، التى يرددها الكورس اليونانى في الأشكال الدرامية

---

(١٩) An introduction to mythology, Op.Cit. ص ٢٣٨ وما بعدها .

القديمة ، وهم يتناسون الحركات والنغمات ،وليست أقل قيمـة من الكلمات . والواقع أن الأغاني والأناشيد قد نشأت من الحركات الايقاعية ،وتدين لها بمعظم خصائصها ، التى اضيفت الى القوام الأول للشعيرة ، وهو الحركات والاشارات والايقاعات والصيحات ، التى لما تتبلور فى كلمات. ومن المسلم به الآن أن الحركات كثيراً مـا تقوم بذاتها مستغنية عن الكلمات . وعلى العكس فان الأغاني والأناشيد الجماعية ترتبط ، فى الغالب الأعم ، بالحركة والاشارة والايقاع . ومن هنـا نستطيع أن نقرر أن الرقص وما يماثله شائع بين المجتمعات البدائية. وهذا ما يجعل مؤرخى الأغاني يرون أن الاغنية تدين لفنون الحركة والاشـارة والايقاع بالكثير من الفضل . **فهذه الفنون ، أولاً وقبل كل شيء ، درامية فى جوهرها ، وهى البدايات الأولية للفنون المسرحية ، وهى تزود الانسان ، عن طريق التصور والخيال ، بخلاصة التجربـة أو الخبرة ، وهو ما نهض به المسرح فى عصـور الحضارة بعد ذلك على نطاق أنضج وأوسع .** ومما يثير الانتباه أن تلك الفنون الزمنية تمثل فيهـا أدوار اناس أو حيوانات ، أو أشياء أو أرواح . والممثلون لهذه الأدوار مقتنعون بأنهم يشخصونها ، وبذلك يجمع الممثل بين شخصيته وبين الشخصية التي يمثلها ، بيد أن الشعيرة ، التى تتحقق بهذا التمثيل ، تفرض عليه أن يتناسى شخصه وان يندمج ، بما يشبه القوة الخارقة فى الدور الذى يمثله . والجو الاسطورى يشمل النظارة والممثلين معاً ، وكثيراً ما يسهم النظارة فى التمثيل ، والجميع يعتقدون أنهم يشهدون أو يمارسون شيئاً يمت الى عالم مختلف عن عالمهم ، ولكنه ، على الرغم من هذا الاختلاف ، واقعى له أهميته فى تصورهم . والتخييل يتم باضافة وسيلة فنية اخرى ، هى تشـكيل الكتلـة والتوسل بالخـط واللـون ، كاستخدام الأقنعة وصبغ الوجوه أو الأجسـاد واستخدام أشياء لها دلالاتها الرمزية الى جانب الكلمات (٢٠) . وهكذا تشترك الوسائل الفنيـة جميعاً فى تحقيق الشعيرة ، وتفسر ظاهرة ، أو تستجيب لموقف فكرى أو شعورى ، أو تدعو الى حكاية واقع منشود ، أو تحقيق رغبة ، تتجاوز طاقة الارادة الفردية والجماعية .

وعالم الفولكلور يقف فى نفس زاوية الرصد ، التى يقف فيها مؤرخ الفنون ، ذلك لأن الشعيرة ، عندما يحللها كل منهما ، فانه يجد فيها مجموعة ، تقل أو تكثر من الرموز ذوات الدلالات الفكريـة والشعورية . كما أن « **الوظيفة** » هى التى تحدد قوام الاسطورة وشكلها ومضمونها ، فان الرمز ، باعتباره جزءاً من كل ، ليس مهماً فى ذاته ، ولكن الأفكار والمشاعر ، التى يعبر عنها أو التى تتجمع حوله ، هى الجديرة بالاهتمام . والرموز بطبيعتها اشياء ، بمثابة البؤرة للمشاعر أو التأملات . وهى من أجل ذلك تنتمى الى عالم الأساطير ، حتى ولو ردت الى أصول دنيوية . وليس لكل منها وجود ذاتى قائم برأسه ، وكلها تتداخل فيمـا بينها ، وتؤلف نماذج على قدر كبير من التعقيد ، الذى يثير الدهشة أو الروع . ومع ذلك فان تداخلها لا يتم على غير نظام أو سياق ، والغموض الذى يكتنف هـذه الظاهرة انمـا يعود الـى أن الدراسات العلمية لما تكتشف بعد القواعد ، التى تضبط حركتها نحو التركيب والتعقيد. ولنضرب على ذلك مثلاً واحداً من الرموز الفنية المشهورة ، وهو « **العين** » التى تعد عند الانسـان ، طوال تاريخه ، منظوراً له جلاله ورهبته ، فهى وسيلته الى الهداية والى المعرفة . ومع أنها جزء من كيان أكبر ، الا أنها أقدر من اي شيء آخر على التعبير عن المشاعر . ولقد احتفل بها الانسان القديم احتفال الفنان التشكيلى الحديث . ولم يكـن

---

(٢٠) C. M. Boura, Primitive Song, London 1962 PP. 28-29

عجيباً أن تكون «العين» أشيع الرموز الميثولوجيةعند المصريين القدماء . ولقد سجل علماء الآثار المصرية ان « العين » كانت عند المصريين تعبر عماكانت تدل عليــه ، فى العصر الحجرى الأخــير Neolithic age ، من تجسيم لالهة الخصوبة ، التى كان يُرمز لها بعين واحدة أو أكثر فى ربوع آسية واوروبا . ولكن العين المصرية المقدســةكانت معقدة ومشخصة فى وقت معاً . ولقد ظلت العين ، عند المصريين القدماء ، رمزاً اسطورياًعلى الآلهة الكبرى ، مهما اتخذت لها من أسماء ، تختلف باختلاف الأقاليم . ولا بد أن نسجل مايذكره المؤرخون من أن الاله الأكبر كان ، فى فجر التاريخ المصرى القديم ، يشخص فى صورة صقرجاثم على أحد المبانى ، أو خارجاً من المياه الكونية الاولى، وكانت عينه اليمنى هىالشمس واليسرىهى القمر . ولابد أن يتعمق الباحث الدلالات الاسطورية وراء هذا الشكل المعقد المتكامل . والراجح أن المصرى القديم كان يتصور عين الاله وكأنها عين صقر لا عين آدمى ، ولكنه كان يعتقدفى الوقت نفسه بوجود كائن آخــر ، فى صورة انسان أو وجه انسان ، هو الذى « يسيطر علىالعينين كليهما » .. أى على الشمس والقمر . وعلى الرغم من هذه البؤرة ، التى تجسمها العينوحدها ، فان أوجه القمر ودورة الشمس كان يُرمز لها بالشعائر والطقوس ، أو بعبارة أدقيُرمز لها بالأساطير . وليس من شك فى أن جميع الشعوب قد أدركت سلطان العين ، مهما اختلفتفى تجسيمها الاسطورى أو الفنى . وهذا السلطان قد تجاوز الوظيفة الحسية لهذا العضو الىوظائفاخرى ، تتصل بالحياة والخصوبة والقوة.. الخ. ولقد جسم المصريون القدمــاء هــذا الادراك ،وجعلوه كونياً فى دلالته ، مثلهم فى ذلك مثل كثير من شعوب الحضارات القديمة . وتجاوزوا مجردالتعبير عن النور والحياة الى الجانب الأخلاقى والروحى فى حياة الانسان ، فالشمس ترادفالعين الداخلية ، التى تستطيع أن تنفذ الــى الأعماق ، وأن ترى نوازع السلوك ، وأن تسجلما يصدر عن الانسان من خير وشر .. من نفع وضرر .. وكأنها الضمير . ولعل هذا هو الذىجعل بعض نقاد الأدب الحديث يوازنون بينالصور الأدبية للشمس، وبينتصور الانسان فىالحضارات القديمة ، فلقد قال **شكسبير** :

لكــم شهــدت صباحــــاً رائعــــاً
يرمق قنن الجمال بعين ملكية نافذة

وفى هذا البيت استخدم الشاعر رمز العينالمصرى القــديم . ولكننــا نعتــرف بأن ســـلطان الشمس فى المناطق الحارة لم يكن معقولاً أو نافعاًعلى الدوام ، ذلك لأن حرارة الشمس كثــيراً ما أصابتالحياةوالأحياء بالتلف. ودلتعند الانسان القديم علىالغضب والتخريب دلالتها فى مواقف اخرى على الرضى والخصب ، وأصبحت رمزاًعلى النار والخراب ، وعلى المشاعر الانســـانية الملتهبة كسورة الغضب . واقترنت العين بثعبانالكوبرا وما ينفثه من سم زعاف . وفى الرسوم القديمة ظاهرة التعقيد فى الرمز الاسطورى ،فنحن نشاهد صورة ثعبان الكوبرا فى مقدمـــة بعض هذه الرسوم فوق تاج الملك ، تعبيراً عــنحمايته . وهكذا نستطيع أن نستخلص الدلالات المختلفة للعين فى الميثولوجيا المصرية وكأنها معادلةرياضيـــة :

العين = اللهب = الهــة الدمار = ثعبانالكوبرا = التاج .

وتذهب الاسطورة المصرية القديمة الى أنعــين الالــه الأكبر هى الهــة الكــون العظمى . وتسترسل الاسطورة فتحكى أنها انطلقت فى المياهالكونية الاولى ، استجابة لأمــر الاله الأكبر ،

لاحضار ولديه **شو وتفنوت** . وعندما عادت وجدت أن عيناً اخرى حلت محلها فى وجه الاله الأكبر . وهذا يفسر غضبها ، الذى يجسم بدوره نقطة التحول فى الكون ، ذلك لأن العين لا يمكن ان يسكن روعها تماما . وحولها الاله الى كوبرا ، تعمل على حمايته وطرد أعدائه ، وتلتف حول جبينه . وللشمس تبعاً لذلك دلالتان ، فهى ترمز الى البيت الملكى وماله من جاه وسلطان ، وترمز فى الوقت نفسه الى الشمس المنيرة الحارقة (٢١) .

وطلب النفع أو دفع الضرر بالشعائر والطقوس الموجهة الى الشمس يستدعى عند المتخصصين فى الفولكلور ، ممارسات متعددة فى أكثر بقاع الدنيا ، تتعلق بالعين الانسانية ، وتدل بوضوح على علاقة الفولكلور بالميثولوجيا . ولقد مربنا ما فى رمز الشمس من سلطان غضوب أوضار . وهكذا العين فى أكثر البيئات الثقافية البدوية والمتحضرة تتجاوز الهداية الى تأثيرات خفية ضارة . وعلى رأس هذه الممارسات ما يتصل منها بـ **((عين الحسود))** .

والاعتقاد فى ((عين الحسود)) وآثارها منتشر فى العالم بأسره وهو من أقدم الاعتقادات فى تاريخ الانسان . ولقد مربنا اقتران العين بالشمس والقمر فى الفكر الاسطورى . ولكننا ، استكمالاً لعناصر البحث فى علاقة الميثولوجيا بالفولكلور ، نعرض لبعض الممارسات الخاصة بالحسد عن طريق العين ، وما تنطوى عليه من رموز ودلالات . ومما يرجح ما سبق أن ذكرناه من استحداث اسطورة ثانوية جديدة ، الى جانب نظام اسطورى سابق ، ما نلاحظه من أن بعض الظواهر ، التي تبدو أجنبيه أو غريبة أو شاذة فى عين انسان من الناس ، تدفع بالمجتمع الى استحداث اسطورة ، تفسر هذه الظواهر ، وترتكز فى الوقت نفسه على شعائر ، مهما بدت جزئية ، الا أنها تعمل على تحقيق تلك الاسطورة الثانوية . وقد يبدو ارتباط هذه الحلقة الميثولوجية الجديدة بالحلقات السابقة عليها غير موجود ، ذلك لأنه فى واقع أمره قد استخفى على الملاحظة ، لتباعد الحلقة الجديدة عما سبقها . من ذلك محاولة المجتمعات البدائية والشعبية تفسير العيون الزرقاء أو التي تميل الى الاصفرار فى البيئات ، التى تغلب على أهلها العيون السوداء ، وكذلك العكس ، الى جانب ظهور انسانين فى عين واحدة أحياناً ، أو ظهور ما يشبه صورة الحصان أو غيره من الكائنات فى احدى العيون ، أو وجود عيب خلقى أو مرضى فى عين انسان ... كل هذه الظواهر تدفع الى تفسير واحد ، هو ان العين الأجنبية أو الغريبة لها طاقة غير طاقة الابصار ، وهى تعمل على الاضرار بمن تنظر أو تتجه اليه . والمعنى المباشر المستخلص من هذه العقائد الثانوية أن النظام الاسطورى القديم ، الذى قرن التغيرات الكونية والطبيعية بعين الانسان أو الحيوان ، هو الأصل لهذه الاعتقادات فى العين الشريرة أو عين الحسود . وهو يرتبط فى الوقت ذاته بحماية المجتمع من الأجانب الطارئين عليه بالاضافة الى حماية الناس والأموال من الآفات والأمراض .. وهذه العين كالجرم السماوى ، يصيب من ينعكس عليه عن عمد أو غير عمد . وتأثير عين الحسود لا حد له ، وهو كالنار تقضى على الحياة ، وتتلف المحاصيل ، وتقتل الماشية ، وتفرق بين الآباء والأبناء والأقارب والازواج . وأول من يتعرض لتأثير عين الحسود هم الأطفال ، وكما أن المجتمع يعمل على حمايتهم بتغيير اسمائهم ، بصيغ غامضة أو محقرة ، واستبدال أزيائهم بما يحولهم عن جنسهم الى جنس آخر ، فانه ينزع الى وقايتهم من عين الحسود ، بالأحجبة والتمائم والأدعية . واذا اصيبوا يلجأ الأهلون الى ممارسات سحرية تدفع عنهم ماتصوروه من أذى .

---

(٢١) R. T. Rundle Clark, Myth and symbol in Ancient Egypt, London 1959, PP. 219-221.

ويسجل الاستاذ **احمد أمين** فى قاموسه عن العادات والتقاليد والتعابير المصرية شيوع الاعتقاد فى عين الحسود وهو يقول :

« يعتقد المصريون كثيراً فى الحسد . وخلاصة هذه العقيدة أن بعض الناس عنده خاصية فى عينه ، اذا نظر الى شىء أماته أو أتلفه . ومن غريب الأمر أن رجلاً عظيماً كابن خلدون يحكى مثل هذا ، ويقول انه شاهد بعض الناس اذا نظر الى خروف أو نعجة نظرة خاصة أماتها ، ثم اذا شرحت وجد قلبها قد تحتت . وقال انه رأى فى بلاد المغرب جماعة من هذا القبيل يسمون « البعاجين » .

« ويعتقد المصريون أن الحسد يكون على أتمه اذا نظر الحاسد ، وشفع نظرته بالشهيق . وكان من الشائع عند النساء أنه اذا نظر رجل تلك النظرة أسرعت المرأة ، وقالت « وراك تعبان او عقربة أو نار » فيلتفت وراءه لينظر اليه ، وبذلك يذهب سحر عينه . ويداوون ذلك بأن يأخذوا قطعة من طرف ثوب الحاسد ، ويبخرون بها المحسود ، سواء كان انساناً أو حيواناً أو اى شىء آخر ... ويزعمون أن الحجاب يمنع العين ، ولهم فى ذلك طرق ، منها وضع قليل من الملح الجريش فى كيس ، يعلق فى عنق الأطفال ، وكذلك ناب الذئب أو ناب الضبع أو رأس هدهد عليه ريش ، توضع فى قطعة من السختيان الأحمر ويخاط ، وأحياناً يداوون الحسد بالرقى ...

« وأحياناً تأتى بعض العجائز فتوقد ناراً ، وترمى فيها شيئاً من « الشب » وتذكر أسماء الذين يُظن انهم الحسدة ، وتأخذ دبوساً أو ابرة فتضعه فى عين الصورة التي تحول اليها الشب وتقول : فقأ الله عينها . وقد تأخذ قطعة من الورق وتشك فيها الدبوس مرات متعددة فى كل مرة تقول : « من عين فلانة ، ومن عين فلانة ، ثم يبخر المحسود بهذه الورقة مع الملح ... »(٢٢)

وجدير بالانتباه أن أمثال هذه الممارسات تستخدم الرموز الدالة على النار والثعبان والعقرب ، وكذلك الذئب والضبع والهدهد ، وهى جميعاً رموز من اصول ميثولوجية مختلفة . وأياً كان المنهج السحرى الذى يلجأ اليه المجتمع فى دفع عين الحسود ، أو اتقاء شرها أو آثارها ، فان الاصول الميثولوجية لهذه الرموز تبدو فى شىء من الوضوح . واذا تجاوزنا مصر والعالم العربى ، فاننا نواجه الظاهرة نفسها فى رموزها وطقوسها . فالمجتمعات الاوروبية تستخدم التمائم والتعاويذ ، وتتوسل ببعض الحركات والاشارات ، وقد تحصن المعرضين للحسد ، وبخاصة الأطفال ، بنماذج صغيرة من الضفادع وغيرها من المخلوقات المنفرة لروح الشر . ومن الشائع فى معظم الربوع فى العالم أن الكثير من أشكال الزينة وأدواتها ، سواء أكان ذلك مما يصحب الزى أو يعلق على الجدران والأشياء والحيوانات ، لا يقصد الى التجميل بقدر ما يقصد الى اتقاء عين الحسود . ويذهب بعض الفولكلوريين الى أن النقاب الذى تضعه العروس على وجهها ليلة الزفاف كان الأصل فيه الوقاية من العين الشريرة ، لأن العروس السعيدة هدف لعيون الحاسدين . ومثل هذه الممارسات اوالأساطير الثانوية كانت الباعث على ظهور العدد العديد من الرموز الفنية ومن أساليب التجميل ومن الدلالات ، التى تتجاوز العبارة والصورة والحركة الى ما كان قد صاحبها قديماً من مشاعر وتأملات . ولنتجه الى نظام اسطورى بعيد عن بلاد الحضارة القديمة ، ولنتوقف فى جزيرة ايرلندة، ولننتخب اسطورة **بالور** Balor ،

---

(٢٢) احمد امين : قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ــ القاهرة سنة ١٩٥٣ ، ص ١٦٦ ــ ١٦٨ .

التى كانت ترتبط بالشمس ارتباطها بفصل الربيع . وتحكى هذه الاسطورة أن ملكاً من الفوموريين العمالقة كان ذا عين واحدة ، يصرع بها كل من تقع عليه . وكانت هذه العين الواحدة مغلقة أبداً ، لاتنفتح الا فى ساحة القتال . وكان لهذا الملك أربعة من الأتباع موكلون برفع جفن هذه العين المروعة ، مستعينين فى ذلك بمقبض يمررونه من خلال حافة العين . ولقد حصل على هذه العين وهو طفل ، يختلس النظر الى أحد كهان أبيه ، وهو عاكف على اعداد التعاويذ والطلسمات ، فدخل الدخان فى عينه وسممها ، حتى أصبحت تقضى على كل من تنظر اليه . وتستطرد الاسطورة فتحكى أن **بالور** كان أحد قادة الفوموريين فى معركة **ماج تيورد** Mag Tured . وفى يوم المعركة التقى بحفيده **لوج** Lug ، فصرخ فى رجاله الأربعة أن افتحوا عينى . وما كادوا يرفعون جفنه ، حتى قذف **لوج** من مقلاعه حجراً مسدداً ، أصاب العين القاتلة واقتلعها ، ونفذ بها من خلف رأس **بالور** . ويقال انها قتلت فى خروجها عدداً من رجال صاحبها . والملاحظ أن هذا البطل الاسطورى أحد الأجداد ، الذين صورتهم المجموعات الميثولوجية الكبيرة ، والذين كتب عليهم ان يلاقوا حتفهم على أيدى أحفادهم . ومن الطريف أن كل واحد من هؤلاء يعرف من النبوءات انه سيلقى مصيره على يد واحد من أحفاده . وتتركز أحداث كثيرة فى تلك الأساطير حول انطباق الحفيد على غريمه المنشود ، ونجاته منه ، ليلقى الجد مصيره المحتوم ، بعد صراع يقصر أو يطول .. وتؤكد هذه الاسطورة اعتقاد الشعوب الكلتية فى عين الحسود . ومع أنها محور هذه الاسطورة ، الا انها تدخل فى كيان اسطورى أكثر تعقيداً ، يمزج المظاهر الطبيعية والكونية بتفسيرات خاصة بنظام الحكم وبعض الممارسات الشعبية (٢٣) . قارن بين ما فى هذه الاسطورة من تفسير للشمس والربيع وللصراع المتكرر بين الفصول ، وبين الاعتقاد فى السحر والقوى الخفية ، التي يمكن أن تتركز فى العين .

ولم يعد هناك خلاف حول نشأة الفن الدرامى عن الشعائر والطقوس ، التى تقوم بها الاسطورة . وهذا الفن الدرامى يستوعب الكلمة والحركة والاشارة والمادة المشكلة . والشواهد التى جمعها الرحالة من استراليا وغيرها من الجزر القريبة تؤكد هذه الحقيقة ، وهى تتصل بتفسير الظواهر الطبيعية ، كما تتصل بدورة الحياة الانسانية ، وتحاكى استقبال المولود ولقاء العروسين ووداع المتوفى ، وتمارس فى مناسبات اخرى مثل الخروج للصيد أو الفرس او الحصاد أو الاحتفال باختلاف الفصول . ويلاحظ أن الأغانى الطقوسية قد صيغت لكي تلائم الطقوس المتعلقة بها ، وفيها دائماً عناصر درامية ، تضيف أبعاداً جديدة الى الطقوس . وهذه الأغاني ، وان اختلفت بعض الشىء عن التعاويذ والرقى والأدعية ، الا انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركات معقدة ، لولاها لبدت صيغاً غامضة لا معنى لها . والذين يؤدونها يمثلون أدواراً درامية ، تشخص أو تجسم الطواطم ، التي ترمز الى اصولهم ، أو الى أسلافهم الاسطوريين ، أو الى كائنات خارقة لها علاقة اسطورية بوجودهم . وفى اغاني الاستراليين الأصليين مشاهد من حيوانات طوطمية ، تجسد كائنات عليا . ومن السهل أن يتصور المرء مرحلة ، تتطور فيها هذه الشعائر ، حتى تصبح أقرب ما تكون الى الأشكال الدرامية الاولى التى انبعثت من الاحتفال بالاله ديونيزوس ، الذى اتخذه مؤرخو الآداب اليونانية معلماً على نشأة الدراما

---

(٢٣) Standard Dictionary of Folklore, Op.Cit., P. 112.

بمفهومها الفنى . ولم يكن ذلك وقفاً على الاغريق وحدهم ،ولكنه ينسحب على تطور الفنون الزمنية والتشكيلية فى بلاد الحضارة كلها تقريبا . والذين يفيدون من نتائج على الأساطير ومن الظواهر الفولكلورية ، يصححون أخطاء شائعة تقسم المجتمعات البشرية الى جماعات ، تنزع الى التجريد ،واخرى تنزع الى التجسيم والتشخيص والتمثيل . والواقع أن مصدر التعبير الفنى فى جميع البيئات الثقافية الاولى واحد أو متشابه،وأن الناس يحققون وجودهم بالكلمة والصورة والحركة والكتلة على السواء .. والشعائر والطقوس ، مهما تفاوتت من حيث البساطة والتعقيد ، هى التى تطورت عنها الآداب والفنون الرسمية والشعبية جميعاً .

ولقد أوجدت الرموز الاسطورية المشاعر والأفكار ، التى تثيرها وتحيط بها فى البيئات الثقافية المختلفة . وانتخب الانسان رموزه من الظواهر الكونية ومن الأحياء والجمادات حوله . وأصبح له معجم ، يستوعب تجسيمه وتشخيصه وتمثيله للظواهر والتغيرات ، ويستوعب هذا المعجم الأجرام والحيوانات والنباتات وسائر العناصر الطبيعية ، الى جانب الانسان . وقد تختلف الدلالات والمعانى ، بل والمشاعر المصاحبة لها ، باختلاف الأقوام والعصور ، مثلها فى ذلك مثل الكلمات التى تدل عليها . والمتذوق للفنون التشكيلية ــ على سبيل المثال ــ لا يستحضر الدلالة المباشرة للعمل الفنى ، المصور أو المجسم لظواهر وكائنات منظورة ، ولكنه يحاول ان يستشف ابعاداً أعمق فى دلالات رمزية ، محدثة أو قديمة ، لها مسحة اسطورية . ويحاول أيضاً أن يستقبل المشاعر والأحاسيس ، التى تصاحب الوحدات،التى يتألف منها الأثر الفنى التشكيلى، فالزهرة لا تدل على صورتها المرئية فحسب ،ولكنها تدل على ما ترمز اليه ، وما تقترن به من مواقف شعورية . والأسد والصقر والثعبان لا تحكى هذه الأنواع من الكائنات الحية ، ولكنها تحكى فى المقام الأول دلالات ، لها أبعاد اسطورية وأجواء نفسية . وربما اشتقت الدلالات من الصفات المباشرة للأحياء والكائنات ، التى يصورها الفن التشكيلى ، فقد يدل الكلب على الأمانة والذئب على الخيانة . وقد تدل البقرة على الحياة والخصب والجمل على الصبر . وربما اختلفت الدلالات بين الأقوام والعصور ، لأسباب تتعلق بالبيئة المادية أو المضمون الثقافى لمجتمع ، يعيش فى وطن محدد ومرحلة معينة من مراحل التطور الانسانى ، ولكن الممارسات والمعتقدات الثانوية والتقاليد والتعابير الشعبية كثيراً ماتفسر ما وراء الدلالة القريبة والمعنى المباشر لهذا الرمز أو ذاك ، من الرموز الفنية المتوسلة بالخط واللون والكتلة . والأسد يدل فى ذاته عند الانسان ، وفى صوره وتماثيله ، على صفات انتشرت عنه فى العالم بأسره ، ومن اليسير أن ترد الى أصولها الاسطورية . ومن اليسير أيضاً أن نجدها فى المعتقدات الشعبية ، وأيسر من هذا أو ذاك أن نتتبعها فى الفنون التشكيلية الرسمية والشعبية ... « الأسد » ملك الوحوش عبارة عادية مألوفة ، لا نكاد نتوقف عندها ، ولكنها ثمرة تصور اسطورى قديم ، ربما اشتق وجوده من مظهر الأسد ومن بعض صفاته ، وارتبط فى الوقت نفسه بالملوك من بنى الانسان ، فأصبح يرادفهم ، ويرمز اليهم فى التاريخ القديم والوسيط ، بل والحديث أيضاً . ومن الكلم المأثور أن « الأسد » لا يهاجم أميراً أصيلاً ، وكأنه من بنى عمومته . أما **اللبوءة** فكانت رمزاً للامومة واقترنت بالالهة الام فى كثير من المعتقدات القديمة ، وكانت تصطحب فى مواكب **ارتميس** عند اليونان الأقدمين . وظهرت السباع واللبوءات فى الأيقونات الايجية القديمة ، وهى تصور أصدقاء الآلهة القديمة وحراسها . ومما تجدر الاشارة اليه فى تاريخ الفنون التشكيلية أن تماثيل

السباع كانت تحرس أبواب مقابر المصريين القدماء وقصورهم وأبواب المعابد الآشورية . وكانت السباع أيضاً ترمز للاله البابلى «نرجال» باعتباره شمس الصيف القائظ . وكانت الالهة المصرية « سخت » تبدو فى هيئة كائن له رأس لبوءة ، كما اقترن الأسد بالالهين المصريين « رع وهورس » . وفى الهند يرمز الأسد للشجاعة والنبل والوفاء ، ويبشر بالحظ السعيد عند البوذيين ، وله شأن كبير فى الطقوس الخاصة بعيد رأس السنة عند الصينيين . ويقوم الناس برقصة الأسد أمام البيوت فى عيد رأس السنة . أما فى أفريقيا فالأسد يعد من الحيوانات المألوفة التى يراها الناس كل يوم . وهو يعد عند الافريقيين تجسيداً لأسلافهم أو كائناً خارقاً ، أو سيداً لا بد من العمل على ارضائه .

وتعد **الحمامة** عند أكثر الشعوب رمزاً للوداعة والسلام والأمن ، ويحرم صيدها فى بعض البيئات وبعض المواسم . وقد اقترنت بتواصل الناس ، عبر المكان وعبر الزمان ، عن طريق المراسلة الظاهرة والخفية . واذا صرفنا النظر عن الدلالات الثانوية لهذا الكائن الحى الوديع ، وعن تطويع أجناس من فصيلته للمراسلة ، فاننا لا نستطيع أن نتجاوز عن بعض الفنون المجسمة للحمامة ، ناهيك بأدوارها المختلفة فى الآداب الرسمية والشعبية. وهناك رقصة تعرف عند بعض القبائل الهندية فى أمريكا باسم « رقصة الحمامة » وفيها يمثل احد الرجال طائر الصقر ، الذى ينقض على الجمع الممثل للحمامات الوديعة ويختطف احداها . وتشبه الكثير من الرقصات الجماعية الشعبية التى تعبر عن تفوق الرجال وامتيازهم بالقوة وحقهم فى انتخاب شريكتهم ، عن طريق الاختطاف أو السبى ، وهو تقليد يجسم مرحلة سابقة من مراحل التطور الاجتماعي .

ونحن فى هذا المقام لا نستطيع أن ننسى افول نظرية الميثولوجيا الشمسية أو القمرية ، والأحكام التى انتهى اليها رواد المدرسة الأنثروبولوجية والمدرسة النفسية فى بحث ضروب الأساطير والسحر . ويكفينا أن نتذكر بمناسبة تحديد مدى العلاقة بين الميثولوجيا والفولكلور ، أن الطقوس الاسطورية والممارسات السحرية لم تكن تقصد فقط الى تحقيق نفع أو دفع ضرر ، وانما استهدفت غاية اخرى ، تتعلق بالطاقة الروحية للانسان . وليس من المعقول أن نحكم على اولئك الذين شادوا دعائم الحضارات فى العصور القديمة بأنهم كانوا يجنحون الى تحقيق رغباتهم بمراسيم وطقوس وممارسات ، لا علاقة لها بالتحقيق الارادى للعمل المنشود ... ليس من المعقول أن نتصور أن رقصة الحرب أو الصيد أو الحصاد كانت تنوب عن الانسان البدائي أو القديم بالانتصار على عدوه ، أو بالحصول على الغنيمة من صيده ، أو جمع الثمار الوفير من حقله . واذا كان ذلك الانسان قد اعتقد فى قوى غيبية ، تعينه على تحقيق رغبته بصورة أو اخرى ، فان ذلك لم يحل بينه وبين العمل الايجابى على تحقيق هذه الرغبة بملاقاة العدو والخروج للصيد والاقبال على جمع الثمار . وأسلمت هذه المرحلة من مراحل الفكر والسلوك الى مرحلة اخرى اتضحت فيها ، عند اولئك الذين اخذوا بأسباب الحضارة ، العلاقة الوثيقة والمباشرة بين العلة والمعلول ، وأيقنوا أن ارادة الانسان هى التي تحقق رغباته ، مستعيناً فى ذلك بطاقته الروحية وعقيدته الدينية وما دمنا قد آثرنا منذ البداية أن نحتكم الى الوظيفة فى الكشف عن الأشكال والمضامين الثقافية ، فان الواجب يقتضينا أن نواجه المراسيم والطقوس والممارسات ، التي أثمرت الفنون على اختلاف وسائلها وأنواعها ، وحسبنا أن نلاحظ الوظيفة النفسية للحركات والاشارات والكلمات والصور والتماثيل وما اليهما من آثار فنية ، ارتبطت أو اقتربت من الأساطير وضروب السحر ...

ومن الواضح أن احدى الغايات الأساسية ، التى تستهدفها الشعائر والطقوس والممارسات ،

هى اثارة الانفعال . فاستعمال خوار البقر فى افتتاح الحقول عند الاستراليين الاصليين يقصد به استثارة انفعال معين فى أبناء المجتمع ، المعتقدين فى تأثيره ، أو فى غيرهم ممن يتفق وجودهم فى تلك الحقول . والقبيلة التى تقوم برقص حربى قبل التوجه لقتال جيرانها ، انما تستثير الحوافز على القتال ، أو تشد العزائم عليه . والمحاربون يرقصون لنقل الشعور بالعزة ، فالمراسيم المتعددة التي يقوم بها بعض الفلاحين فى بيئات الاستقرار الزراعي انما تشحذ عواطف هذه الجماعة نحو حيوانها ونباتها ومياهها .

ولكننا يجب أن نلاحظ أن الطقوس والممارسات لا تفرغ شحنة هذه الانفعالات ، لأن الصالح العام للجماعة يتطلب الابقاء عليها وتقويتها والانتفاع بها ، وهى لذلك تتركز وتتبلور ، ثم تتحول الى عوامل مؤثرة فى الحياة موجهة لها ، ونحن نرى أن هذه الاستثارة ، سواء وجهت الى القائمين بها او الى غيرهم ، أو كان المقصود بها نافعاً لهم أو ضاراً بعدوهم ، فهى احدى الغايات الأساسية ، التى تستهدفها الطقوس والممارسات .

وكل من له فراسة نفسية يقدر أثر الانفعال فى نجاح أعمالنا أو اخفاقها ، وفى علاج الأمراض واتقائها . ومن ثم فاننا نستطيع أن نتوسع فى هذه النظرة ، ولا نجعلها مقصورة على المجتمعات البدائية والقديمة ، وان نسجل ، دون تحفظ كبير ، أنها تنسحب على كثير من الجهود ، التي يقوم بها الناس فى حياتهم اليومية ، عندما يريدون حافزاً نفسياً ، يدفعهم الى التوفيق فى جهد فردى أو جماعى . . مثال ذلك اعتقاد المرء بأنه لا بد من القيام بممارسات معينة ، قبل الاقدام على عمل له قيمته فى حياته ، وهو يشبه فى ذلك اقدام الانسان البدائى على أداء رقصة الحرب ، قبل منازلة أعدائه ، وأن الفلاح فى بعض البيئات يقوم ببعض الطقوس ، قبل أن يحمل فأسه ، ويذهب الى الحقل او الغابة ، ولكن الاقتناع بأداء هذه الطقوس لا يعنى أن العدو سيُهزم بمجرد الرقص ، أو أن الاستنبات أو الاحتطاب سيتم بتلك الممارسات وحدها . والمقصود من ضروب النشاط هذه أن الرغبة تحتاج لتحقيقها الى طاقة روحية ، تشحذ الهمة على الاقدام ، الى جانب العمل الايجابى المحقق للرغبة . وأدى هذا التوسع فى النظر الى الثقافات البدائية أن يصحح الكثيرون من الأنثروبولوجيين والنفسيين النتائج ، التى انتهى اليها الدارسون فى القرن الماضى وأوائل هذا القرن . ولم تعد الموازنة بين الفكر البدائي وبين المرحلة العقلية للطفولة تصلح وحدها لتفسير المعتقدات والطقوس ، التي تحققها عند الجماعات البدائية ، بل عند بعض الطبقات فى المجتمعات المعاصرة . ولم تعد كذلك الموازنة التى عقدها بعض الباحثين بين بقايا الطقوس الاسطورية القديمة والممارسات السحرية وبين الأمراض العصبية والنفسية تصلح أساساً لتفسير تلك الجهود . وانضم الى المتخصصين فى الدراسات الاجتماعية والنفسية فريق ، وقف حياته على محاولة الكشف عن البواعث الحقيقة للانسان على التعبير الفنى . وظهرت تبعاً لذلك فروع تكاد تستقل براسها من العلوم الانسانية ، وتعنى بالفنون على اختلاف وسائلها . . ظهر على النفس الفنى . . . وظهر علم الاجتماع الفنى . . . وتكاملت الدراسات الانسانية ، فتهيأ لها من النفاذ الى الحقائق ما لم يتهيأ للفلاسفة والرواد ، الذين مهدوا لتأصيل مناهج العلوم الانسانية .

وهناك سؤال آخر ، لا بد من محاولة الاجابة عليه هنا أيضاً ، وهذا السؤال هو : اذا كانت العلاقة بين الميثولوجيا والفنون بصفة عامة قد اتضحت ، فكيف نجد العلاقة بين الفولكلور وبين التعابير الفنية ؟ . . ان الاجابة على هذا السؤال لن تؤكد العلاقة الحميمة بين الابداع الفنى من جهة ، وبين المأثور الشعبى من جهة اخرى فحسب ، ولكنها ستكشف عن الأساس الذى يستطيع به الباحث أن يميز بين فنون جميلة أو رفيعة أو رسمية ، وبين فنون شعبية .

وهنا نعود الى الوظيفة من جديد ، ذلك لأنها هي التي تميط اللثام عن التحول عن الشكل الاسطوري البسيط أو المعقد الى مادة فولكلورية ، وقد سبق ان أوضحنا أن الاسطورة ، اذا غلبت على أمرها لسبب أو آخر ، فانها لا تنعدم وانما يصيبها التحوير ، استجابة لتغيرات ثقافية أو اجتماعية ، وتتاثر مؤلفة وحدات جديدة ، تبدو في شكل العقائد الثانوية والمراسيم والأعراف الاجتماعية والتعابير الفنية والأدبية ، فالفنون ، في أصلها وفي الأجناس ، التي انشعبت اليها ، ذات عروق اسطورية كما انها في الكثير من انماطها واشكالها ومضامينها تدخل في مجال الفولكلور .

ولا صعوبة هناك في ملاحظة الفرق بين ما اصطلحت الحياة على تسميته بالفن الرفيع أو الرسمي ، وبين ما درجت على معرفته بالفن الشعبي ، وذلك لأن التعابير الشعبية انما تصدر عن الجماعة وللجماعة . وليس معنى ذلك أن ابداعها دائماً تسهم الجماعة فيه دفعة واحدة ، ولكن المعنى أنه تقليدي ، ويكاد يكون عفوياً ، وانه لا يكاد يعرف الخصوصية الفردية ، كما أن الحاجز بين الابداع وبين التلقي يكاد يكون معدوماً . والابداع الفني المحقق لشخصية الفرد لا يسير في خط مواز للتعابير المحققة لشخصية الجماعة ، فهما كثيراً ما يلتقيان ، وكثيراً ما يسيران فيما يشبه المجرى الواحد ، وهما دائماً يتبادلان الأنواع والأشكال والمضامين والوحدات . والشواهد على ذلك أكثر من أن تحصى في تاريخ الفنون أو تراجم الفنانين ، ناهيك بما يلجأ اليه أصحاب القرائح المبدعة بهذه الوسيلة أو تلك من وسائل الفن ، الى التعابير الشعبية باعتبارها محصلة التقاليد الفنية من جهة ، ومورد الاستلهام العبقري من جهة اخرى .



الملحمة الشعبية

والآداب الشعبية ، باعتبارها حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، لها وشائج متعددة بالأساطير . ومن الصعب أن نفرق بين نوع من هذه الآداب ، يتسم بالاسترسال أو الطول ، ويتوسل بالشعر ، وبين نوع آخر يميل الى الايجاز ، حتى ينحصر أو يكاد في عبارة واحدة ، ويتوسل بالنثر ، ، ذلك لأن ((**الشعبية**)) وصلت بين الأنواع والأجناس ... بين المضامين والوظائف ومن الممكن أن نجد مثلاً شعبياً قد اقتطع من نشيد طويل أو ملحمة ضخمة . ومن اليسير كذلك أن نرد لغزاً أو احجية الى سيرة بطل ، يستغرق انشادها الأيام والليالي . وأوضح من هذا وذاك أن نشير الى ان البطل الاسطوري ، الذي يحكى ، أو كان يحكى ، فعال اله أو ابن اله أو شبه اله ، قد مهد الطريق لبطل انساني ، مهما اضيفت اليه من خوارق . وهذه النقلة بين الكائن الاسطوري والبطل الملحمي الانساني تؤكد بدورها التواصل بين الميثولوجيا والفولكلور ، وتعين في كثير من الأحيان على توضيح التطور ، من مرحلة فكرية الى مرحلة فكرية اخرى ، في تاريخ الثقافة البشرية . وان تشخيص الصفات الانسانية على المعبودات القديمة هو الذي ساعد على أن يرفع الانسان البدائي أو القديم الأجداد والملوك الى مقام الآلهة ، أي أنه اسبغ على شخصيات انسانية ، كان لها وجود واقعي ، صفات خارقة ، تجعلهم يتجاوزون الطاقة الانسانية الى القدرات الخارقة . هناك اذن حلقة اتصال بين تشخيص الآلهة او تأليه الناس في هذه المرحلة أو تلك من مراحل الفكر ، مما يلقي الضوء على افساح المجال للبطل الملحمي الانساني ، بعد أن غلبت الآلهة على جميع المقدرات والمصائر ... ومن **الطبيعي** أن تكون له بعض الصفات الخارقة ، التي تتجاوز الممكن والمعقول ، ومن الطبيعي أن يستعين هذا البطل ، أو أن تعينه الآلهة وغيرها من القوى الغيبية ، التي تتجاوز الطاقة المألوفة والطبيعية . ومن أجل

هذا كله يُعد الأدب الملحمى فى منزلة بين منزلتين .. بين عالم الميثولوجيا وبين عالم الفولكلور ، ويعد أيضاً النوع الأهم والأكبر نسبياً ، بين أنواع الأدب الشعبى . ومهما جهد الباحث فى تقسيم المواد الفولكلورية الى فنون وإلى آداب ، فانه يجد صعوبة كبيرة فى وضع الخطوط الفاصلة بين الحلقات المختلفة ، فالأدب الشعبى ، الذى نحن بصدده الآن ، لا يستغنى عن وسائل التعبير الاخرى من فنون زمنية وتشكيلية .

وقبل أن نسترسل فى الحديث عن المقومات الأساسية للبطل الملحمي ، نرى لزاماً علينا أن نسجل ما كان قد شاع فى أوساطنا العلمية عن افتقار الأدب العربي الى الملحمة ، مرددين أقوال بعض الفلاسفة ، الذين تأثروا الفكرات العنصرية التي راجت فى القرن الماضي ، وعلى رأس هؤلاء الفيلسوف الفرنسي **ارنست رينان** (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) Ernest Renan ، الذى ذهب الى أن العقلية العربية تنزع بفطرتها الى التجريد ، وتعجز عن التجسيم والتشخيص والتمثيل ، وان الأدب العربي ، نتيجة لهذه النظرة ، لم يعرف الاسطورة ، ولم يبدع القصة والدراما . واذا وجد شيء منها فى بيئة أو جيل فهي دخيلة أو مقتبسة . ولم يعد هذا القول فى حاجة الى تفنيد ، لأن الدراسات الموضوعية قد أثبتت خطأه وتأثره ، عن غير وعى ، بالعنصرية التى حكمت على الجماعات الانسانية بالتفاوت ، تبعاً للارومة أو العنصر . والمجتمعات العربية ، كغيرها من الجماعات الانسانية ، مرت بالفكر الاسطورى بدعامتيه ، اللتين استهدفا التفسير وتقوية الروح المعنوى . وما أكثر الروايات والنصوص التي حفظت المعتقدات والطقوس الجاهلية (٢٤) .

والاعتماد على الدراسة الموضوعية وحدها ، وطرح العواطف جانباً ، قد اثبت وجود الملحمة العربية ، وهى وان تأخرت فى الظهور عن ملاحم شعوب اخرى فى الشرقين الأوسط والأدنى ، فذلك لأسباب تتصل بالتطور الثقافى . ولم يكن العرب بدعاً بين الشعوب الانسانية ، فقد مروا بطور ، نزع الفكر فيه الى التجسيم والتشخيص وضروب من الطقوس المتوسلة بالتمثيل . وبرز البطل الملحمى فى أكثر من بيئة من بيئات العرب ، وفى أكثر من مرحلة من مراحل تاريخهم . ومن المفيد أن نميز منذ اللحظة الاولى بين ضربين من الملاحم ، كما يقرر مؤرخو الآداب ونقادها . فهناك **الملحمة الشعبية** Folk Epic ، التي ينسب تأليفها الى الجماعة اكثر مما ينسب الى فرد بعينه . وهناك **الملحمة الفنية** Art Epic أو الأدبية ، وهى التي تنسب الى مؤلف معروف . والضرب الأخير يحاكى الأول ، وتبدو فيه ملامح شخصية الأديب الذى ابدعها . أما الضرب الأول فتقليدى ، ويقتطع من التاريخ ، وان جنح فى عالم الخيال . والشخصية التي اشتهرت بتأليف احدى ملاحمه غامضة ، لا يستطيع تأريخ الأدب أو الحضارة أن يميز لها واقعاً محدداً .

ودارسو الأدب القارن يمثلون للضرب الأول بأشهر ملحمة وهي الياذة هوميروس ، ويستشهدون على الضرب الثانى بانيادة فرجيل .

وأياً كانت التعريفات التي ينتهى اليها دارسو الأدب ، فان هذا الجنس الأدبى كان قد اختفى من عالم الابداع فى أكثر بلاد العالم ، ولكنه مستمر عند الشعوب ، التي يقوى فيها الشعور الوطني أو القومي ، ويبعث استجابة لما بدات تحسه الجماعات المتحضرة من وجوب التحام الأدب بالجماهير ، وهو الالتحام الذى يعتصم بتصور جديد للبطل الملحمى ، والذى يتوسع فى تصويره ، ويقرن القصيدة القصصية الطويلة ببعض مقومات الأدب الدرامى ، من حوار وحركة ونشيد جمعي .

---

(٢٤) محمود سليم الحوت : فى طريق الميثولوجيا عند العرب ، انظر المقدمة ، ص ١٤ ـ ٧١ .

ولقد تصور المتخصصون فى الآداب المقارنة أن البطل الملحمى ربما كان ، من الناحيتين التاريخية والفنية ، هو المعبر من الشخصية الاسطورية الى الشخصية المحورية فى الدراما بمفهومها الكامل . والراجح أنهم اعتمدوا فى هذا التصور على السياق المتتابع فى شيء من الضبط لمراحل الأدب اليونانى القديم ، يضاف الى ذلك ما لاحظوه من اعتماد شعراء الملاحم والدراما على أساطير ، وجدت قبل عصورهم . وقلما يوازنون بين منهج الاسطورة فى التشخيص ومنهج الملحمة ، ذلك لأنهم انصرفوا الى عقد الموازنة بين البطل الملحمى والبطل الدرامى بصفة عامة ، والتراجيدى بصفة خاصة ، أما نحن فنستطيع أن نقيم الموازنة بين الكائن الرئيسى فى الوقائع والأحداث فى كل من الاسطورة والملحمة ... ان هذا الكائن فى عالم الأساطير هو احد الآلهة ، أو أشباههم . أما فى الملحمة فهو كائن انساني ، رفعته الجماعة الى مصاف الآلهة ، أو الى مستوى يقرب من مستواهم .. ان البطل الاسطورى فى وقائعه ومجالات صراعه هو القدر ، وفى النزاع يشخص قوة قدرية تنازع قوة تماثلها ، ولكن البطل الملحمي انسان يعاونه القدر ، وقد كتب النصر له ، والوقائع الكثيرة التي يخوضها ، مهما كان فيها من انتصارات وهزائم ، ستنتهى آخر الامر الى فوز حاسم ، ومع ذلك فالسياق يستمر ، حتى ينتهى البطل بالخاتمة التى تواجهها الكائنات الحية جميعاً . وعلى هذا الأساس يكون البطل الملحمى تطوراً للبطل الاسطورى ، ولكنه يعيش فى المجتمعات التي نجم منها مع آلهة الأساطير . وهذه الآلهة تستوعبها الملاحم ، وتعيش فى أساطير مستقلة فى الوقت نفسه فى البيئة الثقافية ، التى ظهرت فيها الملحمة ، أو فى بيئات اخرى مرتبطة بها . واذا كان الشعب اليوناني القديم قد سار فى أدبه على مراحل متتابعة ، اعتبرها مؤرخو الأدب قاعدة ذهبية يمكن تطبيقها على آداب الشعوب الاخرى ، فان ذلك لا يدل على أن المراحل التالية لمرحلة الاسطورة قد نسخت ما قبلها ، ولكنه يدل على غلبة اتجاه أو جنس أدبى ، ونسب العصر اليه . وظلت المجتمعات اليونانية تحقق وجودها بشعائر وطقوس ومراسيم وعادات وتقاليد وآداب وفنون ، الى جانب الاتجاهات والأجناس الغالبة ، وبخاصة فى الطبقات العليا ، وفى مراكز الحضارة اليونانية وحولها .

والموازنة بين البطل الملحمي من جانب ، والبطل الدرامى من جانب آخر ، أيسر مؤونة من محاولة الكشف عن مقومات البطل الاسطورى ، بوضعه فى موقف ، يواجه به الشخصيات الملحمية والدرامية ، مع التسليم بأن كل حديث يستشهد بالملحمة اليونانية ، وبخاصة ملحمتى **هوميروس** الالياذة والاوديسا ، انما يعنى ابداعاً شعبياً ، لأن هذا النموذج اليوناني الفذ يعد مثالاً على الملحمة الشعبية . وعندما يقارن **أرسطو** بين الملحمة والتراجيديا فهو يعتمد على رائعتي **هوميروس** . ولقد تتبع أحد ادبائنا المعاصرين مقومات البطل فى الأساطير والأدب ، والتفت الى هذه الحقيقة وقرر : « ولا شك أن وجوه الشبه بين الملحمة والتراجيديا أوضح بكثير من وجوه الاختلاف ، فأرسطو ، وان كان جل حديثه عن التراجيديا ، يمزج بينها وبين الملحمة فى الاستشهاد حين يتحدث عن « الوحدة الفنية » وعن « التعرف » وعن « انقلاب الأحوال » ، كما يصرح بأن الملحمة تشبه التراجيديا فى أنواعها « بسيطة ومعقدة وخلقية وانفعالية » ، كما تشبهها فى أهم عناصرها ، وهى العقدة (أو الخرافة) والخلق (أو الشخصية) ، والفكر والعبارة . والخلق تنطبق أولاً وبالذات على شخصية البطل ، ولكن أرسطو يلاحظ ، بجانب الفروق الشكلية بين التراجيديا والملحمة ، فرقاً هاماً فى المضمون : وهو أن مجال العجائب أو الخوارق أوسع فى الملحمة منه فى التراجيديا » . وهذا الفرق هو الذى يجب أن نتتبعه ، لنكتشف العنصر غير التراجيدى (أي غير الذاتي) فى البطل الملحمى . وهو يتضح عندما نتأمل شخصيات الآلهة والأبطال والعلاقة بينهما فى التراجيديات والملاحم اليونانية .

« فالتراجيديات اليونانية تظهر الآلهة كماتظهر الأبطال ، والملاحم اليونانية تقص عن الآلهة كما تقص عن الأبطال . ولكن الآلهة اليونانيين ،الذين يظهرون على المسرح (كبـروميثيوس) فى « بروميثيوس مغلولا » لايسكيلوس ، وأبولو فىالستيس (ليوريبيديس) لا يختلفون فى شيء عن البشر ، ولا تنسب لهـم أعمال خـارقة ،لأن كل الأعمال التي لا يقبلها العقل يجب أن تكون خارج المسرحية نفسها ، كما يقول أرسطو ، فلايهبط الاله من الآلهة ليحل المشكلات . أمـا فى الالياذة ، مثلا ، فالآلهة يحولون السهام عـن طريقها ويلفون ساحة المعركة بالسحب المظلمة ، بل يحملون السلاح هم أنفسهم ، وينزلون الىالحرب لينصروا فريقاً على فريق » (٢٥) .

ومن المعايير التي اعتمد عليها المعنيون بالآداب المقارنة البحث عن الذات والموضـوع فى الأشكال الأدبية ، والكشف عن مدى ارتباطهما أوافتراقهما فى تلك الأشكال ، ولقد طبقوا ذلك على الملحمة والدراما . وانتهوا أو كادوا الى أن الاولىيغلب الموضوع عليها ، والثانية تدور وقائعهـا وأحداثها جميعاً حول ذات البطل ، بيد أننا نعطىانفسنا الحق فى تعديل هذا المعيار تعـديلا ، يضبطه ويجعله مشتقاً من طبيعة الخلق الفنى ،اذ الواقع أن **(الموضوعية)** تنسحب على الدراما والملحمة على السواء ، بل انها لتنسـحب علىالأشكال الأدبية القصصية جميعاً . و **((الذاتية))** باعتبارها الشخصية المحورية فى هذه الأشكال ،هى التي تستحدث التغير فى الوقائع والأحداث والعلاقات . والفرق الأساسي فى هذه الناحيةبين الملحمة ، وبخاصة الملحمة الشعبية ، وبـين الدراما ، هو أن الشخصية فى الاولى مثـال ونموذج ، صورته مخيلة الجماعة ، التي انشأته وتذوقته فى وقت واحد . وسـيان كانتالشخصيات مقتطعة من الواقع التاريخي أو من صنع الخيال ، فان ذلك لا يخرجها عن طاقـةالتصور الجمعي . والدراما ، التي تتحقـق نسبتها الى شاعر أو أديب ، تعرض لشخصيات لها خصوصية ، تنفرد بها دون سائر الناس . وقد تقتبس من أبطال الأساطير والملاحم ، ولكن الذاتية فيها تكسبها الفردية ، وربما اشتهرت وتحولت بدورها الى مثال أو نموذج ، ولكنها تظل مع ذلك تحتفظ بقدر من مقوماتها الخاصة . ومن اليسير أن نتصور هذا التعديل لمعيار الـذات والموضوع ، اذا نحن أدخلنا فى حسابنا ارتباط الأثر الأدبيبجماهير المتذوقين له ، ومنهج ارتباطهم به ، فالملحمة الشعبية وسيلتها الانشاد ، وهى لذلك تثير الخيال فى نفوس المستمعين ، وعالمها أقرب الى عالم الأحلام منه الى العالم الواقعـى المنظور . أما الدراما فهى تعتمد على حـوارمشخص وحركة منظورة ، وهى وان امتازت على الملحمة الشعبيةبمساهمة النظارة فى بعض الأحيان مساهمة جزئية فى ترديد الأناشـيد ، الا أن الملحمة الشعبية تعد فى المجتمعات التي ابدعتهاوعاشت على تذوقها ، أقرب ما تكون الى الأسفار المقدسة ، أو الى ما اصطلح بعض الدارسين علىتسميتـه بالتراجم التي لهـا جلالهـا أو الثيوبيوجرافيا Theobiography (٢٦) .

ولقد حاول كثير من الباحثين أن يتتبعوادورة الحياة للبطل الرئيسـي ، أو الأبطـال الرئيسيين فى الملاحم الشعبية . وفطنوا الى قدرمن التشابه فى المعالم الرئيسية لدورة الحياة عند

---

(٢٥) د . شكرى محمد عياد : البطل فى الأدب والأساطير ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، ص ٦٦ ـ ٦٧ .

(٢٦) An introduction to mythology, Op. Cit., P. 63

هؤلاء الأبطال في كثير من البيئات ، وعند كثير من الشعوب . والتقت هذه الملاحظات بما انتهى اليه المعنيون بالحكاية الشعبية بصفة عامة . وأثمرت الجهود تصنيفات متعددة للابداع الشعبي . واذا تجاوزنا عن التفاصيل والجزئيات فاننا نسجل أن البطل الملحمى ، أو بعبارة أدق البطل الشعبي، يولد ويتعرض للأخطار في طفولته ، ولكنه ينجو ويشب عن الطوق ، ويتفوق على الآخرين في الطعان ، ويتحصن ضد الاصابات القاتلة . ويحارب التنين أو ما يماثله من وحش خرافي ويطلب اليه أن يأتي بالمستحيل ، وينفى عن موطنه ويصارع أباه ، ويحمى مجتمعه ، ويفوز دون غيره من نظرائه بأجمل فتاة في محيطه وعالمه ، وتتحقق بذلك النبوءة التي جعلته المخلص لنفسه ولقومه ، ثم يعبر الى العالم الآخر بعد كفاح عنيف ، أيا كانت المدة التي عاشها من حيث القصر أو الطول . وهذه الدورة تنطبق على أكثر أبطال الملاحم الشعبية أو السير الشعبية في التراث الأدبي العربي .

والأدب الشعبي ، باعتباره حلقة كبيرة من حلقات الفولكلور ، يفيد من الدراسات المتخصصة في الميثولوجيا ، ولا يستطيع أن يستغني عن هذه الدراسات بحال من الأحوال . ومن دلائل التوفيق أن الاتجاهات الأخيرة في الدراسات الأدبية في العالم العربي قد فطنت الى طبيعة التراث الثقافي، وادخلت في حسابها العناصر الميثولوجية في الثقافة العربية . واحتفلت من اجل ذلك بالملاحم الشعبية أول الأمر ، ثم احتفلت بسائر أشكال الأدب الشعبي بعد ذلك ، واستخلصت من تلك الدراسات حقيقتين كبيرتين : الاولى أن للشعب العربي ملاحم شعبية ، تعد من الروائع العالمية ، وان الكتب الجامعة لروائع الملاحم العالمية تنتخب ملحمة ، رأى المصنفون لتلك الكتب (٢٧) انها تمثل الشعب العربي ، وأنها لا تقل بحال من الأحوال من حيث القيمة والتأثير عن الملاحم ، التى تجاوزت حدود الأوطان التي نجمت فيها ، وهذه الملحمة هي سيرة عنترة بن شداد العبسي . أما الحقيقة الثانية التي أكدها المستشرقون ، فهى أن الفولكلور العربي بعامة ، والأدب الشعبي بخاصة هو الذى نفذ من حدود الوطن العربي الكبير وأثر في اتجاهات ادبية في بيئات اخرى وامم اخرى، وأن من هذه الروائع التي استلهمتها الشعوب الاوروبية الحكايات الشعبية والملاحم الشعبية العربية (٢٨) .

وهذه العناصر التي تمازج ، أو تخالط بين الميثولوجيا والفولكلور ، هى التي دعمت الأواصر بين المجتمعات الانسانية . ولقد كانت الملحمة الشعبية العربية **((سيرة عنترة بن شداد))** وسيلة تعارف بين الشعوب ، تتضاءل الى جانبها الوسائل الدبلوماسية والاقتصادية . ولقد أصبحت موضوعاً رئيسياً من موضوعات الأدب المقارن في اوروبا ابان القرن التاسع عشر . ونحن نلمس منذ البداية تشابهاً أو تطابقاً بين بعض حلقات هذه السيرة الشعبية ، وبين ملحمة **((السيد))** الاسبانية ، واغنية **رولان** الفرنسية . ولا نستطيع في هذا المقام أن نغفل تأثير هذه السيرة في الأوساط الأدبية الاوروبية ، فقد اعجب بها الناقد الأدبى العظيم **هيبوليت تين ،** ووضعها بين الروائع الملحمية العالمية ، مثل **((سيجفريد ورولان والسيد ورستم واوديسيوس وأخيل)) .** وكان الشاعر الفرنسي **لامارتين** تأخذه النشوة ، ويستبد به الطرب ، كلما ذكر هذا البطل العربي **عنترة ،** أو اطلع على جانب من ملحمته الرائعة .

---

(٢٧) H. A. Guerber, The Book of the Epic, London 1930, PP. 499 —.

(٢٨) تراث الاسلام ، مادة الأدب بقلم هـ . ا . ر . جب H.A.R. Gibb ترجمة عبداللطيف محمود حمزة ، ص ١٤٩ وما بعدها ــ القاهرة سنة ١٩٣٦ .

ولقد شغل الباحثون انفسهم ، ولا يزالون ، بمحاولات الحكم على هذه السيرة الشعبية ، من ناحية البناء الفنى والتاريخ والاسلوب ، وقلماعنوا بالباعث الأصيل الذى اثمرها ، وهو ما يصطلح الفولكلوريون على تسميته بالوظيفة . وهذه الملحمة ، كغيرها من نصوص الأدب الشعبى ، تكاملت فى بيئات عربية مختلفة ، ولم تبلغ غايتها من الكمال ، الا بعد أن استنفدت الاجيال والقرون فى النماء والتطور والتراكم . ولهذه الحقيقة دلالتها الكبيرة ، وهي أن الوجدان الشعبي تشبث بالمثال الذى انتخبه ، ورآهملائماً لما يريد أن يعبر عنه ، فلم يحتفظ به حقبة تقصر أو تطول ، ولم يجعله موضوع غنائه فى بيئةواحدة مهما كانت ، وانما ظل يُعبر بوساطته عن هذا الوجدان بأبعاده التاريخية ، وما تصوره من أمجاده ، وبما أراد أن يرسب من معارفه ، وبما اعتصم به من قيم يفرض على افراده جميعاً التصعيد اليها فى السمت ، وفى الفكر وفى التعبير وفى السلوك .

ولا يزال الدارسون يعكفون على النظر فى مخطوطات هذه السيرة المبعثرة ، بين دور الكتب فى القاهرة وصنعاء واسطنبول وباريس ولندن وبرلين وغيرها . وقد تنتهي دراساتهم الى نتائج ذوات قيمة فى ترجيح فترة زمنية أو فترات زمنية ، استغرقتها هذه الملحمة الضخمة فى التطور ثم التكامل فالثبات على صورتها الأخيرة ، التي يعرفها العالم الآن . بيد أن هذه النتائج لن تخرج على الترجيح الى اليقين ، ذلك لأن مثل هذا النص الشعبي ، فى تأليفه وتذوقه جميعاً ، لا يمكن أن يخضع للاصول والقواعد ، التي تخضع لها نصوص التراث الرسمى أو الفصيح المعتبر . ولقد فات بعض الباحثين أن النص الشعبي ، وان قام فى أصله على الحفظ والرواية الشفوية والأداء المستقل عن القراءة ، فانه يتوسل بالتدوين فى بعض البيئات والعصور . وهذا التوسل لا يخرجه عن شعبيته بحال من الاحوال . والمتخصصون فى الفنون والآداب الشعبية يقررون هذه الحقيقة ، ويسجلون بعض الشواهد ، التي توسلت بالتدوين ، ويذهبون الى أن الشواهد الشعبية المدونة متأخرة عن مرحلة الابداع وماتلاها ، ويلاحظون أن بعض المحترفين يلجأون الى التدوين ، خوفاً من ضعف الذاكرة ، ولكنهم فى الوقت نفسه كثيراً ما يستعملون رموزاً خاصة بهم ، يثبتونها فى تضاعيف النص حتى تظل النصوص مصونة ، الا على أصحاب الحرفة ، كما أنهم يسقطون فى أحيان اخرى مشاهد كاملة ، ويكتفون بمجرد الاشارة اليها ، لأن هذه المشاهد من الذيوع الشهرة ، بحيث لا تند عن الذاكرة ، وهى مشاهد كثيراً ما ينقلونها من سيرة الى سيرة . ومن أجل ذلك كان من الضرورى أن يعتمد الباحث على المنهج الميداني ، وأن يلاحظ الأداء الحى المتكامل ، وأن يعمد الى تحليله من داخله ، قبل أن ينظر فى المخطوطات .

وما دامت هذه الملحمة الشعبية تعد مادة فولكلورية ، فمن الطبيعي أن يطبق الباحث عليها منهج الدراسة ، الذى ينطبق على الحلقات الشفوية من التراث الشعبي . ولقد حرص الآخذون بتحليل الأساليب على البحث عن موطن الأثر الأدبي وعصره ، واقتنعوا آخر الامر بان هذه المهمة عسيرة ، ولن تنتهي بهم الى احكام قاطعة ، ذلك لأن الظواهر الاسلوبية فى الآداب الشعبية لا تقوم دليلاً قاطعاً على بيئة التأليف وعصره ، كما أنها لا تكشف عن شخصية المؤلف أو المؤلفين . وسيرة عنترة وأمثالها تخضع للقوانين ، التي تحكم المأثورات الشعبية ، فهى تتطور أبداً ، وتتعرض لتغيرات شتى ، وتسير بالاجمال فى طريقين متعاكسين : أولهما يصعد من سفح الهرم الاجتماعى الى ما فوقه من الطبقات الاجتماعية ، حتى يصل الى القمة ، وثانيهما يهبط من قمة الهرم الاجتماعى الى سفحه .

ولا يتعارض هذا المسار مع شعبية تلك المأثورات ، وكثيراً ، ما تأخذ القرية فى الريف من البداوة

فى الصحراء ، وكثيراً ما تعطى المدينة . وفى مقابل هذا تتقبل البيئة الريفية بعض ما تصدره المدينة من القيم والمثل ومن التعابير الأدبية والفنية . وسواء أكانت سيرة عنترة قد انحدرت من القمة الى السفح ، وبدات جزلة اللفظ معربة التركيب انيقة الصياغة ، أو ارتقت من القاعدة ، فصقلت الفاظها وأحكمت عباراتها ، فانها فى الحالين ارتبطت بالشعب ... هو الذى انتخبها ونماها ، أو أعان على تنميتها ، وهو الذى جعلها جزءاً لا يتجزأ من كيانه المعنوى ، يعبر بها عن ذاتيته العامة ، وموقفه الخاص فى مختلف البيئات وعلى مر القرون .

ويجمع **عنترة** كل مقومات البطل الملحمى ، كما عرفها المتخصصون فى الآداب الشعبية والمقارنة ، ويساير دورة الحياة بمعالمها الرئيسية ، كما سجلها الدارسون منذ القرن الماضي الى الآن ، فهو ابن أحد امراء القبيلة ، ووالدته وان كانت أمة حبشية ، الا انها فى حقيقة الأمر من بنات النجاشي . وانكر الأب الطفل ، وسلكه مع العبيد ، ومع ذلك عمل ، تحقيقاً لما رسمه القدر ، على التوازن بين واقعه وبين الآمال المعقودة على حياته . وكان من الضرورى ان يتفوق منذ البداية على الأقران . واتخذت شخصيته مسحة اسطورية ، تجاوزت به المعقول والممكن فى اكثر الأحيان . وكان وهو رضيع يمزق الأقمطة ؛ ويسقط الخيمة ، وهو فى الثانية من عمره ، ويقتل الكلب ، وهو ابن أربع ، والذئب وهو ابن تسع ، والأسد وهو فتى ، حتى اذا استكمل مؤهلات الفروسية ، نهض بتبعاتها ، كخير ما ينهض الفارس المثالى . وتجاوز الدفاع عن القبيلة الى توحيد الجزيرة العربية ، فنازل الأقران حتى اعترفوا به مقدماً عليهم ، وصرع الأعداء الذين يكافئونه عزيمة وجلداً واقداماً . وهو فى هذه المعارك والثارات يحقق فضائل الفروسية ، ويوحد العرب ، ويستعلى على الصغائر ، ويكتفى من بعض أعدائه بالاقرار له بالغلب . ويصدر فى سلوكه عن حب عذرى لابنة عمه **عبلة** ، ويجعل من حبه هدفاً ، يمتزج بتحقيق الفضائل والمثل ... من أجلها ومن أجل المجتمع بأسره حقق ذاته ، وباسمها كان القسم حتى فى حومة الوغى وقعقعة السلاح وسقوط الأبطال .

وينطبق على الاطار الذى تحرك فيه البطل الملحمى **عنترة** ما أدركناه من علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور ، فقد اكتنفت هذه السيرة الشعبية — من غير شك — عروق اسطورية : لا تثمرها المبالغة فى الخيال فحسب ، وانما تجيئها من شوائب قديمة ، ومن تصورات شعبية ، وهذه العروق الاسطورية تنم عنها المبالغة فى القدرة والطاقة عند الأبطال ، وبخاصة عند عنترة ، وهى مبالغة تتجاوز حدود الممكن والمعقول ، وتكاد تسلكها فى باب الخوارق ، ذلك لأنها مجموعة من الأفكار والتخيلات ، ومن التفسيرات غير المعقولة لبعض الأعمال والظواهر . وهناك شواهد كثيرة عن طول الحياة ، بحيث يعمر بعض الناس القرون ذوات العدد ، وعن الفأل والطيرة والحسد ، وعن أرض العفاريت وكهف الساحرات ، اللاتي يأتين فيه بالعجب العجائب ... وليس من شك فى أن تلك الرواسب والعناصر الاسطورية سمة من سمات الأدب الشعبي ، وهى تضاف الى ما فى سيرة عنترة وغيرها من القدرة على قتل الاسود ، ومن النسوة المسترجلات ، ومن التشويق بتتابع الأحداث ، لا باخفاء النتيجة التي يفصح عنها التنبؤ ، بوساطة النجوم أو الرمال أو الأحلام (٢٩) .

والبطل الملحمى عنترة اتخذ الحدود ، التي يلتزمها التعبير الشعبي ، حتى فى الافصاح عن عقدة ((**أوديب**)) ، فهو يختلف مع أبيه اختلافاً يبلغ حد الصراع . والأب مهما اختصم ابنه ، فانه

---

(٢٩) تراث الانسانية ، المجلد الرابع ، العدد ٦ ، سيرة عنترة ، بقلم الدكتور عبد الحميد يونس ، ص ٤٢١ ومابعدها.

لا يستطيع ان يتحول الى وحش ، كما هو المألوف في الأساطير اليونانية القديمة ، كما أن البطل الشعبي يكتفي من الصراع بتحقيق التوازن بينه وبين بيئته ، وحسبه أن يرقى الى مقام الأحرار وأن يعترف به أبوه . ونحن نجد التعبير عن هذه العقدة نفسها في ملحمة شعبية عربية اخرى هي سيرة **بني هلال** ، ولعلها في هذه السيرة الأخيرة أوضح منها في الاولى ، لأن البطل **أبازيد** ينشأ مخالفاً في السحنة لأبيه وامه ، ويعزل عن المجتمع ، ويلفظ ويكاد يُحكم عليه وعلى امه بالقتل ، ولكنه كغيره من ابطال الملاحم ينجو ويعيش في بيئة اخرى ، ويكتب عليه أن ينازل أباه ، ولكن الشعب يرفض أن يقتل أحدهما الآخر ويَجْعل من النزال اختباراً للشرعية ، ويرقى **أبوزيد** حتى يصبح بطل الأبطال في الملحمة الشعبية . وقد يكون من التزيد أن أكرر ما سبق ان ذكرته في دراسات سابقة عن دلالة عقدة اللون على الحافز القومي ، الذي دفع الشعب الى تحقيقه بالتعبير الملحمي . وهذا الحافز هو الصراع التاريخي بين الشعب العربي وبين الصليبيين . وكان من الطبيعي أن يَتَمَيَّز العرب من أعدائهم باللون الأسمر . والمبالغة في هذا اللون من خصائص التعابير الشعبية (٣٠) .

والدراسات الفولكلورية ينطبق عليها ما ينطبق على سائر العلوم الانسانية في تأثرها ، من الناحية المنهجية بالمراحل التي سار فيها الاهتمام بما يصدر عن الآحاد العاديين وعن الجماهير والشعوب ، أو بتعبير آخر ما يصدر عن الفرد العادي عن وعي أو غير وعي ، وما يصدر عن العقل الجمعي . وهذه المراحل تصور مختلف الحوافز ، التي دفعت المتخصصين الى الاهتمام بالتراث الشعبي والابداع الشعبي والفولكلور . ولقد شهد العصر الحديث حوادث مختلفة ، دفعت الى هذا الاهتمام ، على رأسها الحافز القومي الذي لونته العنصرية عند بعض الأوساط الفلسفية والعلمية ، والحافز الديمقراطي الليبرالي الذي احتفل بالانسان العادي ، ثم الفلسفات التاريخية التي تأثرت بنظرية الحتم . بيد أن هذه الحوافز كلها قد افادت النظرة العلمية الموضوعية ، لأنها مهما جنحت في النتائج والأحكام متأثرة بأفكارها الخاصة أو المسبقة ، فقد حرصت على جمع المادة الفولكلورية ووصفتها ، وبذلت جهوداً مشكورة في تصنيفها وموازنة بعضها الى بعض وتتبع عناصرها من حيث التطابق أو التشابه أو الاختلاف . والفولكلور ، باعتباره علماً قائماً برأسه في هذه الحقبة الأخيرة ، قد أضاف الى المواد التي عنيت بجمعها ودراستها العلوم الانسانية الاخرى ، كما أضاف نظرة أدق الى الثقافة الانسانية . وليس من شك في أنه ، وان تأثر في مرحلة من مراحله بمناهج الميثولوجيا والأديان المقارنة والانثروبولوجيا ، وبخاصة الانثروبولوجيا الاجتماعية ، وعلم النفس ، الى جانب علوم اللغة والتاريخ والجغرافيا ، الا انه الآن يستطيع ان يقف على نفس المستوى مع العلوم الانسانية ، التي لها مكانها من تاريخ الفكر ومن نشاطه المتجدد على الدوام .

هذا عن علم الفولكلور . اما المواد والعناصر التي تؤلف موضوع هذا العلم فلا يزال الحكم عليها خاضعاً لنظريات العلماء ومكانهم من تطور العلم والزوايا التي تحدد أنظارهم . ولا تزال المؤتمرات العلمية تعقد في الغرب وفي الشرق ، لمحاولة تبادل الخبرات والنتائج ومحاولة الاتفاق على مناهج الدراسة . ومع ذلك فنحن من جانبنا نتفق مع الدارسين ، الذين يركزون الانتباه على الجانب الوظيفي للمادة الفولكلورية .

ومنذ عام ١٩٢٦ ، اى عند ما نشر العالم **مالينوفسكي** مقاله الرائد عن وظيفة الاسطورة ، والعلماء مشغولون بمحاولة الكشف عن الجانب الوظيفي للعناصر الثقافية في حياة الانسان . ولقد

---

(٣٠) د . عبد الحميد يونس : الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي ، القاهرة سنة ١٩٦٨ ، ص ١١١ ومابعدها .

أكد هذا العالم أن الاسطورة كانت بالنسبة لمعتنقيها بمثابة دستور اعتقادى ، فهي تفسر الحاضر ، وتعمل على تأمين المستقبل . ورأى الآخذون بمذهبه فى العناية بالوظيفة أن يطبقوه على العناصر الفولكلورية ، وبذلك صح عندهم ان هناك علاقة حميمة بين الميثولوجيا والفولكلور. وذهبوا الى ان الأمثال الشعبية قد تؤلف دستوراً اعتقادياً ، وقد تكون فى الوقت نفسه نماذج لا بد من احتذائها فى السلوك . ولا بد من أن نلاحظ هنا أن الأمثال الشعبية ليست لها القداسة التي للأساطير ، كما انها مع قوة تأثيرها فى السلوك الانساني تقوم بوظيفة التبرير للعمل والموقف ، كما تقوم بوظيفة التقنين للرغبات والأعمال . وقد تكون هناك عناصر فولكلورية اخرى ، تقوم بوظائف لها قدر من الشبه بوظيفة الاسطورة . ومن الأهمية بمكان أن نسجل أن المادة الفولكلورية كثيراً ما تكون لها وظائف متعددة فى البيئة الثقافية الواحدة . وهذا واضح فى الاغنية الشعبية بصفة خاصة ، فاغنية العمل كثيراً ما تستخدم فى السمر والعاب الأطفال ، كما أن أغاني التسلية والترفيه كثيراً ما تصاحب العمال أثناء عكوفهم على عمل شاق . وهنا يجد الباحث ان الشكل واحد والوظيفة مختلفة . ولا يقدر المتخصص فى الفولكلور أن يستخلص الحكم على مادته من الشكل وحده ، وهذه اضافة كبيرة لاولئك الذين تخصصوا فى الآداب والفنون الشعبية .

ويكاد يكون من المستحيل ان نحدد جميع الوظائف التي يقوم بها الفولكلور فى البيئات الثقافية المتعددة . ولقد تصور البعض أن الفولكلور انما يقوم بوظيفة التسلية والترفيه للآحاد والجماعات. واذا كانت الاسطورة تشحذ مشاعر معينة فى نفوس الذين يعتنقونها ، وتدفع بها فى مسارب النفوس ، وذلك لكى توجههم الى القيام بعمل محدد ، يتطلبه الصالح العام ، فان الفولكلور فى تصور هؤلاء يلتقي بالاسطورة فى منتصف الطريق ، لأنه بدلاً من توجيه المشاعر الى سلوك عام أو موحد ، فانه يفرغ شحنتها بالمحاكاة أو التمثيل. ولقد أثبتت الدراسات الحديثة أن الفولكلور ، بل ان الحلقات الفكاهية من الفولكلور ، لا تقصد الى مجرد التخييل واثارة الضحك ، ولكنها تستهدف مواقف جادة فى حياة الانسان ، وان اتخذت لها طريقاً غير مباشر . وهذا ينطبق على العروض التخييلية والحكايات البعيدة عن الواقع ، والتي تعتصم بعوالم سحرية أو خرافية . ولقد اتضح لكاتب هذه السطور ، عندما تعرض لأداء الملاحم الشعبية فى بيئات ثقافية مختلفة ، أن المنشد المحترف ، عندما يعمد الى الاسقاط أو الاضافة أو التغيير ، لا يستهدف التسرية عن جماهيره فحسب ، ولكنه يستهدف تأكيد مثل أو قيمة ، أو التركيز على نموذج ، أو توجيه العقل الجمعى الى موقف تتطلبه الجماعة .

والفولكلور يعين الناس على استحداث التوازن بين واقعهم وبين آمالهم أو احلامهم . وقد يكون وسيلة للتخييل لاستحداث توازن وهمى . . . المآدب المكتظة بصنوف الطعام . . . ضروب النعيم . . . مجاوزة الخطر . . . المغامرة . . . الحصول على المال . . . الظفر بالفتاة الجميلة . . . الخ . بيد أنه فى الوقت نفسه يعكس الثقافة بمفهومها المتسع وبتفاصيلها اليومية ، ويصور مشاهد مألوفة من الحياة اليومية للآحاد العاديين . وثمة وظيفة ثانية للفولكلور ، لا تقل عن الاولى أهمية ، وهى تأصيل القيم ، كما تتصورها البيئة الثقافية ، وتبرير طقوس الجماعة ومراسيمها وعلاقات وحداتها بعضها الى بعض بالنسبة لاولئك الذين يقومون بها . وعندما يبدو شىء من الشك أو الريبة ، حول نموذج اعتقادى أو عملى ، تبرز أشكال فولكلورية لتأصيله وصيانته من عوامل التبدد والانحلال. وما أكثر الحكايات والأمثال والمنظومات التي تنبض بهذه الوظيفة الايجابية .

ونحن نوافق الباحثين الذين عنوا بالوظيفة التعليمية للفولكلور فى بيئات الاميين ، وهي وظيفة

عريقة ومستمرة. والواقع أن كثيراً من أنواع الأدب الشعبي تستهدف التسلية والترفيه في ظاهر الأمر، وقد تقصد الى التخييل واستثارة الأحلام، ولكنها تعمل على ترسيب المعارف والخبرات والمهارات، وتنقلها من جيل الى جيل، ومن بيئة الى بيئة اخرى. وهذا يجعلنا نستعيد ما سبق أن أوردناه عن مفهوم الثقافة، ذلك لأننا لا نستطيع أن نحكم على مجتمع أو فرد بأنه عاطل عن الثقافة، لأن وسائل اكتسابها أقوى من مجرد الاعتماد على القراءة والكتابة. ويعود الفضل الى الفولكلور في الحفاظ على قدر كبير من ثقافة الانسان وتنميتها ونقلها، عبر الأجيال والبيئات... ولقد اعترف بهذه الحقيقة المعنيون بالتربية والتعليم، وأصبحوا يعتمدون على الفولكلور، باعتباره من أهم الوسائل التربوية والتعليمية، بل والتدريبية أيضاً. وصنفت المواد الفولكلورية، للافادة من هذه الوظيفة، بحيث تناسب البيئات والأعمار. واستغلت الحكايات الشعبية ذوات المغزى، تماماً كما كانت تستغل منذ أقدم العصور. ومن الطريف قيام بعض التربويين بتجارب في هذا المضمار، استخدموا فيها الأمثال والالغاز، لتأصيل القيم، وتأكيد المثل، وترسيب المعارف.

وأهم من هذا كله أن الفولكلور لا يزال ينهض بوظيفة، تزداد الحاجة اليها في الجيل المعاصر. وهذه الوظيفة، التي كانت تبدو واضحة في البيئات الثقافية، التي لم تعرف التعليم بأساليبه الحديثة، تشتد الحاجة اليها في مجتمعنا الحديث.

فالفولكلور يستحدث الانسجام بين العناصر الثقافية من ناحية وبين الوحدات الاجتماعية من ناحية اخرى (٣١). وهو من أجل ذلك عصا الميزان الحقيقية في المجتمعات الحديثة، لأنه يحافظ بطريق غير مباشر، وعن غير وعي في أكثر الأحيان، على القيم والنماذج والروابط التي يقوم المجتمع بها، ويتعرض للتفكك، اذا لم يحرص عليها. ومما يضاعف من أهمية هذه الوظيفة قوة وسائل الاتصال الحديثة، التي تستخدم المنظور والمسموع وقدرتها على النفاذ عبر الزمان، عبر المكان، وكثيراً ما تنقل الجديد من ضروب السلوك المرتكز على قيم غريبة عن المجتمع ولذلك يوازن الفولكلور بين الثقافة السائدة والعناصر الدخيلة. وهو لا يرفضها بصورة قاطعة وسريعة، ولكنه يعمل دائباً على اختبارها، ويأخذ الصالح منها، فيعدله اذا كان في حاجة الى التعديل، ويعمل في الوقت نفسه على تحوير تراثه، بحيث يصبح قادراً على الحياة في مرحلة جديدة، أو في وجه مؤثرات جديدة. ولا بد من التحفظ هنا، ذلك لأن هذه الوظيفة في حاجة ماسة الآن الى الاعتراف بها من القوامين على الخدمات الاجتماعية والتعليمية. ولا بد من التمييز بين العنصر الفولكلوري المتخلف، الذي لم يعد صالحاً لمسايرة التطور، وبين العناصر القوية أو المرنة المتطورة، مع معاونة البيئة الثقافية على الافادة من تراث الشعوب الاخرى. وقد ثبت أن وجوه التماثل والتشابه فيما صدر، ولا يزال يصدر عن الشعوب، من معارف وتعابير، أقوى وأكبر من وجوه الخلاف.

والعلاقة الحميمة بين الميثولوجيا والفولكلور هي بعينها العلاقة الحميمة بين الفولكلور، باعتباره علماً، وبين العلوم الانسانية الاخرى. لقد أفادها كما أفادته ولم يعد عالة عليها، وانما استقل بمجاله ومنهجه وأحكامه. وما أجدرنا أن نعترف به اعتراف الأوساط العلمية في الشرق والغرب، والا نقف في سبيل التقدم العلمي، وأن نتيح للمتخصصين فيه المراكز والمعاهد والوثائق جميعاً.

---

(٣١) Alan Dundes, The study of folklore, Englewood Cliffs, N. J., 1965, PP. 290-294.

رشدى صالح

المأثورات الشعبية والعالم المعاصر

من المسلم به ان الثقافات القومية التي توارثتها الامم على اختلافها ، تتعرض فى عالمنا المعاصر ، لعوامل شتى ، تهددها بالتغيير ، وتحدث فيها ما يسميه بعض خبراء اليونسكو « بالتفكك الثقافى العميق » .

وقد شغل هذا الأمر ولم يزل أذهان نفر من الباحثين فى الحضارات والباحثين فى المأثورات الشعبية .

ومنذ سنوات بادرت هيئة اليونسكو الى تكليف مجموعة من خبرائها بأن يبحثوا « الوضع الحالي للثقافات الخاصة بمختلف شعوب الأرض والعلاقات القائمة بينها » .

ومن الواضح أن اليونسكو ابدت اهتمامها بهذا الموضوع ، لأنها ترى ان تقدير مميزات كل ثقافة قومية ، ووضع خصائصها فى الاعتبار يساعدان على دعم العلاقة الدولية « وان جهل أو تجاهل القيم العقلية والخلقية والروحية الخاصة بكل ثقافة لن يفسد مرامى التعاون

الدولى فحسب ، بل سيعرض أنبل المشروعات لأفدح الخسائر والكوارث التي لا يمكن تجنبها » (١) .

وعندما انتهى هؤلاء الخبراء من دراساتهم اصدوروا بياناً مشتركاً ، يهمنا فيما نعرض له الآن عن المأثورات الشعبية والعالم المعاصر ، فقد ذكروا فى بيانهم « ان عادات ومعتقدات الشعوب التي كانت تعيش كأسلافها أصبحت الآن تتغير تغيراً سريعاً بتأثير تبدلات الحياة المادية وبفعل المؤثرات الآتية من الخارج » (٢) .

بل نفهم من بيانهم أن بعض مظاهر أزمة عالمنا المعاصر يتمثل فى تفكك الثقافات القومية واندثار خصائصها وأصالتها .

واذا استمرت عوامل الاندثار تقضى على اصالة هذه الثقافة ، فسوف تجد الشعوب نفسها أمام أمرين لا ثالث لهما « اما أن تناضل للمحافظة على قيمها التقليدية أو تذعن وتقبل قيماً أجنبية » .

وبالطبع نرى اليونسكو ان هناك سبيلا آخر ، ينبغى أن يوفره المجتمع الدولى حتى نتحاشى انسياق الامم فى واحد من الاتجاهين السابقين .

وأما هذا السبيل الكفيل بدعم التعاون بين أعضاء المجتمع الدولى فهو « أن نمكن لهذه الشعوب من أن تبنى فى الظروف الجديدة ، قيماً تشبه القيم التى كونتها من قبل » (٣) .

واذا كانت اليونسكو معنية بالملاءمة بين تنمية أساليب الحياة الحديثة ، واصالة الثقافات القومية ، فحسب الباحثين فى المأثورات الشعبية ان يدرسوا ما تحدثه أساليب العيش الحديثة من تغيير وتوليد واندثار وتحريف وتبديل ، فى المأثورات الشعبية .

وان غاية جهدنا ، أن ننظر فيما يستعمله الناس من مأثورات وهم يباشرون هذه الحياة الحديثة ، ونتبين التغيير الذى طرأ عليها ، ونستنتج من اتجاهات هذا التغيير وسطوته ومداه ما قد يكون رداً على سؤال مثل :

ما هو وضع المأثورات الشعبية فى حياة عالمنا المعاصر الذى ياخذ بقدر متزايد من الاستخدامات التكنولوجية الحديثة ؟

وكما رأينا ، يذهب خبراء اليونسكو الى ان عوامل التغيير الناجمة عن هذه الاستخدامات تؤدى الى تبدلات مادية روحية (فكرية) مستمرة ، وتوقع بالثقافات القومية ، تفككاً عميقاً .

والمأثورات الشعبية فيما نعرف من ابرز العناصر المعبرة عن هذه الثقافات وبالتالي فهي تتعرض على نحو متزايد لما يطرأ على الثقافات القومية من تبدلات .

---

(١) أصالة الثقافات ودورها فى التفاهم الدولى ، ترجمة حافظ الجمالى ، مراجعة الدكتور يوسف مراد ، ص ٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٤٢٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٤٢٤ .

ويلفت نظرنا . أن كلمة الثقافة نفسها قدتنوعت دلالاتها فى سياق التاريخ الحديث ، اذ كانت تعنى فى القرن الثامن عشر « تنمية الخبرةالبشرية » .

ثم تغير معناها مرات فكانت تـــدل علىمنحى الفكر صوب الكمال البشرى ثم كان لهـــا معنى التطور الثقافى الشامل للمجتمع ، وكان لهافى الربع القرن الأخير ، وعلى نحو عام مجموعة الأفكار والعادات التي يكتسبها أعضاء المجتمع .

فهي اذن فيما يخص بحثنا ، تمتد الـــىالوجوه الاجتماعية والانسانية والسياسية والآثار المادية والروحية التي تشتمل على الخبـــراتالمكتسبة (٤) .

فاذا تحدث الباحثـــون فى الثقافـــات عنظاهرة الاندثار أو التفكك التى تصيبها تحتوطأة عوامل التغيير فى عالمنا المعاصر ، فان حديثهـــم يمس ـ بالضرورة ـ المأثورات الشعبية .

غير أننا لا نقف عند التسليم بحدوث هذهالتبدلاتأو الاندثار فى المأثورات الشعبية الموروثة، بل ينبغى أن نتقصى عوامل هذا التغيير ودرجاته . ومناحيه بالنسبة لمادة الفولكور وصيغها ووظائفها ووجوه استعمالها .

عوامل التغيير بالنسبة للمأثورات الشـــعبية

نستطيع أن نجمل عوامل التغيير بالنسبةللمأثورات الشعبية فى نوعين عامين أولهما ، تلك العوامل الثابتة التي استمرت تؤثر فى المأثوراتالشعبية منذ بدء الحضـــارة حتى الآن ، وهي ـ فى ظننا ـ تفيض عن نفس الظـــروف التىتفيض منها هذه المأثورات ومثالها ما يطرأ من تبدلات على أساليب العيش والعلاقات بين أعضاءالجماعة البشرية التي تتداول هذه المأثورات .

واما النوع الثاني من عوامل التغيير ، فهيالعوامل الحديثة التى يصوغها الانسان عن تعمد سياسي أو فكرى والتي قد توضع لهـــا الخطط والبرامج الكفيلة بأن تحدث هذه العوامل الموجهة تأثيرها .

عوامل التغيير الثابتة

وفى صدر عوامل التغيير الثابتة أى المستمرة منذ بدء الحضـــارة ، **الاستخدامات التكنيكية الجديدة** ، وبهذا تحدثنا **مارجريت ميد** فى كتابها« الأنماط الثقافية والتغيير التكنيكي » فتقول : « ان التغيير التكنيكيقديم قدم الحضارة ومستمرمنذ ازمان سحيقة لا تعيها الذاكرة فقد تغيرت حياة امم بكاملها نتيجة استخدام أساليب عيشمستحدثة ، ومن ذلك ما أسفر عنه استخـــدام مخترعات كالمحراث وتربية الماشية واختـــراعالكتابة واستعمال البخار والتجميـــع الآلي فى المصانع واستعمال الماكينات ذات الاحتـــراقالداخلي » (٥) .

---

(٤) Raymond Williams, **Culture and Society** : 1780—1950, London 1961, PP. 16.
E. linton, **The Science of Man in the World Crisis,** New York 1945, PP. 201.

وكذلك انظر مقال « موقف الفلسفة من تنوع الثقافات »ريتشارد ماك كون ، بكتاب « اصالة الثقافات » ص ٧ وما بعدهـــا

(٥) Margaret Mead, **Cultural Patterns and Technical Change,** 1955.

ولا يهمنا اثبات هذه النتيجة بقدر ما يهمنا، التعرض لطبيعة التبدلات الثقافية ـ وبالتالي التبدلات التي تطرأ على المأثورات الشعبية .

ان تعميم الصناعة ، وانتشار الاستخدامات التكنيكية الحديثة ـ كما تقول اليونسكو فى دراستها التي أشرنا اليها ـ يهددان العادات والتصورات التى ورثتها الامم بالتفكك والاندثار .

وانهما ليُحدثان هذا الأثر ، على نحو لم تعرف له البشرية مثيلاً من قبل ، ففى سياق التاريخ الحديث اتصلت أحداثه الكبرى كحروب الاستقلال (التي بدأت فى مرحلته هذه بحرب الاستقلال الأمريكية) وتطوراته السياسية الكبرى (التي بدات بالثورة الفرنسية) ـ ونظم الارتفاق الدولى (التي تمثل لها بقيام الامبراطوريات الحديثة) نقول ان هذه الأحداث اتصلت بتحولات عظمى فى وسائل العيش (نمثل لها بالثورات الصناعية فى القرن الماضي ـ والتطور الفكرى والعلمي والتكنولوجي الهائل فى المائتي السنة الأخيرة أو نحوها ـ وما نتج عنها من استخدامات تكنيكية تشمل حياة كل يوم) .

وقد نجم عن الاتصال بين أحداث التاريخ الكبرى ، وتحولاته العظمى أن أصبح قَدَرُ الانسان فى عالمنا المعاصر ، هو أن يقع فى قبضة اتجاهات الحياة الحديثة ، أيان كان موضعه من الأرض وأياً كانت مكانته من الجماعة البشرية التي ينتمي اليها ، ذلك أن التقدم التكنولوجي فى عالمنا المعاصر يؤدى الى وضع سائر الامم فى متناول أقوى ما عرفه الانسان فى تاريخه ، من وسائل الاتصال الجمعي .

وهذه الوسائل ، من صحافة واذاعة مسموعة واذاعة مرئية ، وسينما تحمل ـ باستمرار ـ أنماطاً من العادات والأفكار والفنون ، والمعارف ، قد تتعارض مع الأنماط المماثلة فى الثقافات الموروثة وكذلك فانها تبث من الاتجاهات الفلسفية ما قد يتعارض أو يؤثر فى تصورات الآخرين .

ولكن الحاحها الهائل ، يكتسب نفوذه ، ليس فقط من أنه ينطلق من اسلوب حياة أقوى لأنها أحدث ، بل يكتسب نفوذه كذلك من أنه يتوسل بنفس الاداة التي تتذرع بها المأثورات الشعبية ونعنى بها أداة الكلمة المنطوقة الشفاهية التي يمكن أن تجرى على الألسنة وتُتداول شفاهاً ، وتتخطى حدود معرفة القراءة والكتابة وترسخ فى الذاكرة .

كما أن هذا الالحاح يتوسل بالصورة ، التي كانت مأثورات التمثل الشعبية ، تتذرع بها ، كما نعرف .

ثم ان وسائل الاتصال الجمعي الحديثة ، تخاطب ملكات الانسان التي يكتسب منها المعرفة، واخصها ملكات السمع والبصر والتفكير بل ملكة الانفعال الغريزى .

وينبغي أن نضع فى اعتبارنا أن تأثير هذه الوسائل ، على عقل الانسان ونفسيته ينطلق من المناطق الأكثر تقدماً والأكثر استخداماً للتقنية الحديثة ، الى المناطق الأكثر تخلفاً والأقل استخداماً لهذه التقنية ، ففى نطاق الوطن الواحد يأتي هذا التأثير من العواصم والمدن الى القرى والأنحاء القصية ، وعلى نطاق العالم يأتي هذا التأثير من البلاد الصناعية الى البلاد غير الصناعية ، ومن البلاد الكبرى المتقدمة الى البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

ويكاد هذا التأثير ، أن ينتهي — عند التحليل الأخير — الى أنه ينطلق فى موازاة النفوذ السياسي والاقتصادى والنفوذ العلمي بالنسبة للعالم بعامة .

ويحدثنا **ولبور شرام** فى كتابه « اجهزة الاعلام والتنمية الوطنية » ، حديثاً مستفيضاً عن تركيز هذه الوسائل المؤثرة ، فى دوائر الدول العالية النمو وعن النتائج المترتبة على هذا التركيز بالنسبة للتأثير فى ثقافات الامم المتخلفة والنامية وبالنسبة للتحول الى أساليب الحياة العصرية .

وينبهنا **شرام** — مثلاً — الى أن الدول الأربع الكبرى ، هي نفسها التي تستخدم أقصى الامكانيات فى مخاطبة عقل الانسان وخياله ، فى عالمنا المعاصر ، لأنها تملك اقوى شبكات النشر والاذاعة والسينما والتلفزيون وانها تحيط العالم المعاصر ، بما ترسله بوساطة هذه الشبكات (٦) .

ومن يتتبع التبدلات التكنيكية فى وسائل الاتصال الجمعي فى اثناء القرنين التاسع عشر والعشرين سيجد أن ادخال الاحتراق الداخلي فى ماكينات الطباعة واختراع التصوير الشمسي واستخدام أنماط الصور فى طباعة الصحف واختراع التسجيل الصوتي على اسطوانات ، كل ذلك ، كان يؤثر فى قطاعات أهل المدن والقلة القليلة القارئة من أهل الريف .

أما استخدام التقدم التكنولوجي فى مجال الكهرباء ثم الالكترونات ، فقد عمم تأثير هذه التطورات بالنسبة للكتلة الساحقة من المجتمعات البشرية ، اى أن استخدام التكنولوجيا الحديثة (الالكترونية) قد شمل « جمهور » المأثورات الشعبية وجعلهم مستقبلين اكثر منهم مشاركين وان هذا التعميم ، ليحمل معه تأثير التنميط فى الافكار المكتسبة والعادات المتقدمة بوساطتها ، والفنون المذاعة من خلالها .

واذا تذكرنا أن من معطيات الصناعة ، تنميط السلع المطروحة للاستخدام بوساطة الكافة وكذلك تنميط الأزياء والمساكن . . . الخ . فاننا نلاحظ أن حملة المأثور الشعبي ورواته ، من الذين يكونون هدفاً لهذا التنميط انما يقعون فى قبضة تيارات مادية وفكرية تجعل التعامل فى الحياة من خلال سلع وأشكال وقوالب منمطة ، وافكار منمطة ، ونماذج لعادات منمطة ، وسلوك ، وتصورات منمطة أيضاً .

وبمعنى آخر ، فان تعميم التنميط ، يكون هو الأقوى والأكثر أهمية ، وأما ابراز السمات الخاصة ، للثقافات القومية الموروثة فتكون هي الأدنى أهمية والأضعف ، ومن ناحية ثانية ، فان وسائل الاتصال الجمعي — خاصة المسرح والتلفزيون والاذاعة — تعيد الى جمهور المشاهدين والمستمعين الكثير من نماذج المأثورات الشعبية ، بعد أن تخضعها لموجباتها ، بل بعد أن تسوقها فى صيغ حديثة ، مبنية على قواعد الفنون الحديثة المثقفة .

ومثال ذلك ما يحدث فى مجالات الموسيقى والأغانى والرقص .

وبمعنى آخر فان وسائل الاتصال الجمعي لا تغمر عقل الانسان وخياله ، بمعطيات الحياة

---

(٦) ويلبور شرام ، اجهزة الاعلام والتنمية الوطنية ، ترجمة محمد فتحى ، القاهرة ١٩٧٠ ° وراجع بخاصة فصل « تداول الاعلام فى العالم بين البلدان — فى داخل البلد الواحد — التحول الى وسائل الاتصال العصرية » ص ٨١ — ١٠٩ ، ١٢١ — ١٥٣ . الخاصة بتوزيع وسائل الاتصال الجماهيرية فى العالم .

الحديثة وحدها من افكار وقيم سلوكية واخلاقية وفنون ، ومعارف علمية ، بل هي تغمر هــــذا العقل والخيال بما نسميه ــ الفنون الشعبية المتطورة ــ أى تلك الأعمال الفنية التى تخضــع لقواعد العــرض والأداء والتمثيل المثقف ، والتي تستخدم بعض جزيئات أو عناصر المادة الفولكورية. والتي لا تكون من الصيغ المستحدثة من أصل فولكلورى (Variant) التي يحدثنا عنها علــم الفولكلور بل تكون صيغاً جديدة .

وعلى هذا النحو ، تقع المأثورات الشعبية بين دائرتين مؤثرتين ، هما دائرة تعميم القيم الفنية والثقافيــة الحديثة ، ودائرة تعميم تطوير ــ أو قل اعادة تشكيل ــ القيم التي تحملها المأثورات الشعبية الأصيلة .

ولعلنا نذكر فى هذا الصدد ما يقوله بعض علماء الاجتماع الفرنسيين ومنهم **جورج فريدمان** George Friedman عن التمييز بين الوســـائل الطبيعية والوسائل التكنيكية . ذلك أن المأثورات الشــــعبية التقليدية تعيش وتذيع بوســـائلها التلقائية الطبيعية ، فى حين أنها تواجـــه الآن ، سطوة الوسائل التكنيكية وقدراتها الجسيمة على التأثير فى نفسية الانسان وفكره وعاداته وسلوكه وعلاقاته ، أو قل مدى مشاركته بالنسبة لمــــا تطرحه هذه الوسائل .

ومع أن هناك فريقاً من المشتغلين بالفولكلور والفنون الشعبية يصر على أن يقدموا على خشبات المسارح وشاشات التلفزيون وفى الاذاعات ، الأعمال الغنائية والموسيقية ، والراقصة ، ذات القيمة والقوالب الفولكلورية ، مع اقل تعديل أو « تهذيب » ممكن ، الا أن واقع الأمر يدلنا ، على أن هذه الأعمـــال نفسها ، تخضع لتغيرات ذات أثر غير قليل وأهمها تغيير البيئة التى تؤدى فيها هذه الأعمال وتغيير المناسبة التي توظف من اجلها ، وتغيير الوسيلة التى تذيع بوساطتها ، ثم تعمد التركيز ومراعاة مكان العرض وصلة الجمهور به ... الخ .

ونحن نعرف أن أصحاب هذا الرأى يعبرون عنه بوضوح فيما تقدمه فرق اليونان واسبانيا من عروض شعبية على سبيل المثال .

لكن مراجعة هذه العروض نفسها ، تؤكد لنا أن ما تضمه من فنون شعبية أصيلة (الفولكلور) يمر بظروف التغيير التي اشرنا اليها .

ويكفينا أن نراجع ما يصدر من مطبوعات عن احتفالات ومهرجانات اسبانيا ــ لنـــرى أن توظيف الفنون الشعبية الاصـــيلة فيها ، جزء من توظيف الفنون الرفيعة المثقفة ، مثل الدرامـــا العالمية ، وفن الباليه ، والموسيقى (٧) وأن ذلك كله لغرض الترويح .

وسوف نفصـــل الحديث عن التغيير الذى يصيب مادة الفولكلور حين يقدم بوساطة وسائل الاتصال الجمعي :

---

(٧) انظر على سبيل المثال نوعية العروض التى يتضمنها :

" **La Cultura Popular** " Y Los Festivales de Espana — 1964. 1966.

وكذلك يمكن الرجوع الى :

25 Anos de Paz — " Cultura Popular " — 1966.

وبالاضافة الى تأثير الاستخدامات التكنيكيةالحديثة هناك تأثير **المخالطات البشرية** التي بلغت فيالتاريخ الحديث والمعاصر لعالمنا ، أقصى درجات قوتها ونفوذها .

نحن نعرف أن المخالطات البشرية بدرجاتهاالمختلفة من هجرات واستيطان بل من مخالطات يوجبها النشاط التجارى والحربي ، قد كانتمنذ بدء الحضارة أيضاً ، من أهم أسباب نشر المأثورات الشعبية الخاصة بمجتمع أو جماعةمعينة الى خارج حدودها الجغرافية والسياسية بل الثقافية .

غير أن هذه المخالطات جميعاً اتخذت فيمرحلة التاريخ الحديث مداراً أوسع واعمق من مداراتها السابقة وذلك حين اقيمت الامبراطوريات الحديثة ، وادى قيامها الى استيطان اجناس اجنبية فى المواطن التي ضمتها هذه الامبراطوريات، وكذلك ، كان لزيادة النشاط التجارى،والتطور الهائل فى وسائل النقل والمواصلات دوره فيزيادة حجم الاستيطان والمخالطة ثم ان اتجاهات الهجرات البشرية الناشطة فى عالمنا الحديثوالمعاصر، تتسم من ناحية بأنها هجرات من الريف الى المدن ، ومن البلاد المتخلفة الى المناطقالصناعية فى البلاد العالية النمو .

ومعنى ذلكأن الميراث الذى يحمله النازحونمن بيئاته التقليدية ، ما يلبث حتى يتعرض لوابل التغيير والملاءمة ــ بل الاندثار حين تستوعبالمدن والمناطق النامية الأجيال الاولى من المهاجرين والمستوطنين والوافدين .

ومن ناحية ثانية فقد شهد قيام الامبراطوريات الحديثة ، نزوح جاليات اوروبية ، الى المناطق المطوية تحت جناح هذه الامبراطوريات ،وكان بين هذه الجاليات ، أهل صنائع وخبرات جديدة ومثقفون ومهندسون وأطباء وفنانون ..الخ .

وقد نقلوا معهم أساليب عيشهم الاوروبية ، كما كان لهم دور ظاهر فى ادخال مفردات وتراكيب ، واقوال سائرة من لهجاتهم الأصلية ،، فى اللهجات الوطنية .

او قل ان التفاعل بين هؤلاء النازحين مناوروبا واهل البلاد المحليين ، قد نتج عنه علاقات لغوية ، اضافت الى اللهجات المحلية تلك المفرداتوالتراكيب والأقوال .

ومن الطبيعي أن يواكب التهجين بينالأجناس ، تهجين بين الثقافات ، وأن ينعكس ذلك على المأثورات الشعبية .

ولعلنا نفهم دلالة ما يقوله **بارملي** Parmlee فى كتابه « تاريخالثقافة الحديثة » عن أثر الاتصال بين الأجناس فى تغيير ثقافاتها وما يشير اليه منتأثير الهجراتوالغزو والحروبوالعلاقاتالتجارية ثم ما يوجزه عن تسرب العادات والقيمالأجنبية (٨) .

واذا كانت الاستخدامات التكنيكية ومايتبعها من تطورات اقتصادية وعلاقات اجتماعية وتبدلات ثقافية ، وكانت المخالطات البشريةوالثقافية وما يتبعها من تهجين بين الأجناس ، وتأثير متبادل بين اللغات واللهجات والعاداتوالقيم السلوكية ــ اذا كان هذا وذاك ، فى مقدمة العوامل التي تؤدى الى التغيير فى بنية المأثوراتالشعبية ، وصيغها ، وجزئياتها ، فان التبدلات

---

(٨) Maurice Parmlee, **The History of Modern Culture**, London 1961.

التي تقع في البيئة الطبيعية تكون هي الاخرى باعثاً على حدوث تغييرات في تصورات الانسان ومظانه وخرافاته ومعارفه الأولية المختلطة بهذه الأوهام والمظان . ونضرب في ذلك مثلاً بما صحب التطورات التكنيكية والاقتصادية والسياسية ؛من سيطرة على البحيرات والأنهار التي ظلت على مدار قرون طويلة منبع الكثير من المعتقدات والممارسات الزراعية والتي اخذت في تاريخ العالم الحديث ، تتحول الى مصادر للري ، معروفة الأسباب والظواهر ، وفي مقدور الانسان أن يسيطر عليها .

وبنفس القياس ، ان شق الترع وبناء السدود ، واصلاح الأراضي ، وتكييف الزراعة لم يؤد فقط الى زيادة الانتاج وتعديل علاقات الناس بعضهم ببعض بل ادى ــ في احيان كثيرة ــ الى ازالة أو تغيير ــ بعض ملامح البيئات الطبيعية كالبحيرات بعد تجفيفها ، والصحاري بعد زراعتها، والجبال بعد تعميرها . وكان هذا التغيير في ملامح البيئة الطبيعية ولم يزل ، سبباً مؤثراً ، في تغيير أو تعديل ما ارتبط بها من حكايات وأمثال وغير ذلك من المأثورات .

وهكذا يجوز أن نقول ان عوامل التغيير الذي يصيب المأثورات الشعبية اما أن تقع في البيئة المادية (أي في البيئة الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية) أو تقع في نفسية الانسان فتولد لديه قيماً حديثة تتعارض أو تختلف عن قيمه الموروثة .

اننا نؤكد على النقط السابقة لكي نبين ان أصالة المأثورات الشعبية تتعرض في عالمنا المعاصر لموجبات التغيير التي تنبع من ظروف عامة هي أشبه ما تكون ، بالظروف التي تسبب احداث التاريخ .

غير أن معدل التبدل في المأثورات الشعبية لا يطابق ــ ولا يمكن أن يطابق ــ معدل التغيير في البيئات المادية .

وحقاً ان القانون ، الذي يتفق عليه جمهور الباحثين في الثقافات ــ بالرغم من اختلاف آرائهم الفلسفية ــ هو أن عاداتنا وأقوالنا السائرة تتبع مسالك عيشنا فاذا تغيرت أساليب العيش تغيرت عاداتنا ومأثوراتنا .

لكن ذلك القول ، لا ينطبق انطباقاً جازماً في كل حالة . ذلك أن التبدلات التي تصيب المأثورات الشعبية لا تأتي فور التوسع في الاستخدامات التكنولوجية مثلاً ، أو فور حدوث مخالطات بشرية ناشطة أو فور حدوث تغيير في تضاريس البيئة الطبيعية .

ان هذه التبدلات تستغرق وقتاً قد يطول كثيراً بالنسبة لأنواع بعينها من المأثورات الشعبية، ونعني بها المأثورات التي ترافق الحادثات الكبرى في حياة الانسان من ميلاد وزواج ووفاة . وكذلك نعني بها المأثورات المعبرة عن المعتقدات .

وبمعنى آخر فان التبدل في المأثورات الشعبية لا يتم بالترتيب الآلي الذي نلاحظه عندما ندير مفتاح « الاتصال » في السيارة فيحدث الاحتراق الداخلي وتدور عجلاتها .

ان هذا النمط من تحويل السكون الى الحركة أو تحويل الشيء الى عكسه ليس هو النمط الذي يحكم الصلة بين التغيير في أساليب العيش والتغيير الذي يصيب المأثورات الشعبية .

والحق ان سلسلة من الأفعال وردودها ،تنظم هذه التبدلات الثقافية ، وقد تستغرق

اجيالاً بل لعلها تستغرق عصوراً وقروناً كاملة ، فنحن نعرف أن الأفكار والأوهام ، تعيش طويلاً بعد أن تختفى الظروف المادية التي كانت ملائمة لها .. فالاعتقاد بأن روح القتيل لا تستقر الا بعد أن تنال مراسم الدفن ذات الاعتبار الاجتماعي والديني ولعلها لا تستقر الا بعد أخذ الثأر من القاتل ، هذا المعتقد كان يلائم اسلوب عيش عشائرى او رعوى ، فاذا كنا نجده ذائعاً الآن ، بأشكال مختلفة ، وفى ثقافات امم يتباين حظها من التقدم والتخلف ، فان دلالة بقائه هي أن المعتقد القديم يجرى فى الاستعمال بالرغم من استقرار نوع آخر من العلاقات واسلوب آخر من الحياة ، وبالرغم من صدور التشريعات التي تعاقب على جريمة القتل وتقتص من القاتل نيابة عن المجتمع كله وليس نيابة عن ذات القتيل .

واذا كان الفلاحون فى صعيد مصر يقسمون – لا يزالون – بنهر النيل ، ويعتقدون فى طهارته ، ويتباركون بمائه ، فى حالات « الولادة وفض البكارة والزواج » الأمر الذى يثير فى اذهاننا معتقدات الفراعنة القدماء الخاصة بتقديس هذا النهر واعتباره الهاً ، فان آلاف السنين بين الفراعنة والمصريين المحدثين ، أزالت ظروف الحياة الفرعونية ، لكنها لم تؤد الى ازالة هذا المعتقد .

وما ينسحب على المثل السابق ، ينطبق على الثقافات الشعبية بعامة ، ففى مجتمع بلغ اقصى درجات التقدم التكنولوجي – مثل المجتمع الأمريكي – لم تزل خرافات ومعتقدات قديمة جارية فى الاستعمال .

وفى كتاب « علم الفولكلور » (٩) يعدد الكزاندر كراب Alexander H. Krappe مئات الأمثلة للخرافات الذائعة فى الثقافات الجرمانية والسلافية والسيلينية واللاتينية ، بحيث تبدو ثقافات الامم المتقدمة فى اوروبا ، حافلة بالمأثورات الشعبية التي تتناقض مع المعرفة العلمية ، بل مع التوسع فى الاستخدامات التكنيكية ، بل هي تتعارض مع تعميم الصناعة ونشر التعليم .

ونفس الحال ، نجدها فى الولايات المتحدة الأمريكية ، كما نجدها فى البلاد الآسيوية التي احرزت تقدماً كبيراً فى مجال الصناعة والتنظيم الحديث – والمشروعات التجارية والزراعية والانتاجية – مثل اليابان .

يقول الكزاندر كراب عن الخرافات مثلاً : « نحن نلقى حكايات العمالقة والأقزام والعفازيت والمردة ، منتشرة ذائعة فى مساحات شاسعة من الأرض تمتد من سواحل المحيط الأطلسي الى نهر الفوستولا ومن الأطراف الشمالية الى جبال الألب » (١٠) .

وكتاب الكزاندر كراب – وهو مرجع فريد – يكاد يقدم وثائق متوالية ، فى شتى فصوله ، لذيوع هذه الأنواع من المأثورات الشعبية التي اختفت موجباتها ، ولم تنته وظيفتها فى حياة أصحابها ...

ونخص من هذه الفصول ، ما يتحدث عن مأثورات النبات والحيوان والمعادن والظاهرات الطبيعية الخارقة ، ومأثورات استطلاع الغيب ، ومنظومات الرقى والتعاويذ وأعمال السحر .

---

(٩) الكزاندر هجرتى كراب ، علم الفولكلور ، ترجمة احمد رشدى صالح ، القاهرة ١٩٦٧ .

(١٠) المرجع السابق ص ١٦٠ .

وفى باب الرقى والتعاويذ يقول كراب :

ولكي اشرح شرحاً دقيقاً ، نظام هذا النوع من الشعر السحرى أذكر هنا بعض الأمثلة الجارية فى الريف الانجليزى ، فاذا اريد استخراج شوكة ، القيت التعزيمة التالية :

سعيد هو المسيح الذى ولد
وقد كلل بالشوك
وخرم جلده
لكي يتعمق السم
ولكن جراحه الخمسة فيما قالوا
شفيت قبل أن يموت
فليتعمق الشفاء ويخرج الشوك
وسعيد هو المسيح الذى ولد (١١) .

وقد يساعد على بقاء تلك المأثورات ؛ قداستها عند اصحابها ومن ذلك مثلاً ما يتصل بالميلاد وتجدد الحياة فى النبات والحيوان وفى الطبيعة على اتساعها .

لقد ظلت أسرار هذا التجدد ، تتعلق بتقديس القوة الفاعلة .

ويضاف الى ذلك ، أن مالا يرد نص بشأنه فى المعتقد الديني ومالا تقول به المعرفة العلمية . يظل منبعاً فى التصورات الدارجة والأوهام .

ولنتذكر على سبيل المثل ظاهرة تجدد الحياة فى الطبيعة ، فالمعتقد الديني يردها الى ارادة الخالق سبحانه وتعالى الذى ينشىء الحي من الميت والميت من الحي .

وبجوار هذا المعتقد الديني ، الذى يضيف القدرة الى الله سبحانه ، تحمل المأثورات والعادات الشعبية ، ما قد ينكره الدين ، وما يندد به .

ان المعتقد الديني يقطع بأن القمر كوكب ، وأن الكواكب تدور فى افلاكها ، وأنها تسبح فيها ، بأمر ربها ، والعامة ، يؤمنون لا نزاع ، بهذا كله ، ثم يصوغون فى أغاني الأطفال ، ما يشير الى أن القمر ملاك ، قد يخنقه نبات الحور ، وفى أعمالهم السحرية يمارسون عادات تفوح بالوثنية خاصة فى حلب النجوم ، وهذه الجزيئات موجودة فى ثقافات الامم على اختلاف حظها من المعرفة والرقى .

ومنها عرائس السحر والنذور وذبائح تشييد الأبنية وعبور الأنهار وتلاوة أسماء القديسين عند ركوب البحر والاهابة بالأرواح الخفية عند مواجهة الخطر .

---

(١١) المرجع السابق ص ٣١٠ .

والاعتقاد فى أن حراساً من الجن يحرسون النفائس المطمورة والكنوز وأنه يستطاع فك طلاسم هذه الكنوز باجراء مراسم سحرية معينة. وكذلك الاعتقاد فى الحسد والتفاؤل والتشاؤم ، والنذر التي تكون فى حركة بعض الناس ، أوهيئة الحيوان والطير ، أو تلك التي ترمز اليها الأحلام .

وهكذا نجد أنه فى ظل عوامل التغيير التي أشرنا اليها ، تتشبث موروثات غير قليلة ببقائها ، وتسبب استمرار مأثورات شعبية فى الاستعمال .

فاذا كانت عوامل التغيير تؤدى الى اندثار مأثورات كاملة أو جزيئات أساسية من بعضها ؛ فان عوامل التثبيت ، تؤدى الى اضطراد مأثورات اخرى وبقائها .

بل ان الاندثار ، والتثبيت ليسا وحدهما ، التيارين اللذين يحيطان بالمأثورات الشعبية .

هناك تيار التوليد الذى يأتي تقائياً ، فتتلاءم المأثورات الشعبية مع ظروف الحياة المتغيرة ، بأن تغير فى ترتيب عناصرها ، وتتولد عنها صيغ جديدة ، أو تشتق منها صيغ جديدة ، أو يسقط منها ، ما لا يلائم الاستعمال فى ظل الحياة الجديدة .

فاذا جاز لنا أن نقول ان هناك ما يشبه قوة جبرية تؤدى الى التغيير فى المأثورات الشعبية ، فانه يجوز لنا كذلك أن نقول ان هناك قوة جديدة معارضة تؤدى الى استمرار بعض هذه الموروثات بالرغم من اختلاف أساليب العيش ، بل بالرغم من كل العوامل العامة الموجبة لهذا التغيير .

الهجرة والتغيير

وتبدو هجرة النصوص ، وانتشارها ، من مكان الى مكان ، عاملاً آخر يساعد على حدوث التغيير فيها .

وقد ارتبطت هذه الهجرات — التي نعرف أنها صحبت مراحل التاريخ كله — بالعوامل التى أشرنا اليها ، لكن أحد أساتذة الفولكلور يؤكد بشكل خاص على أهمية الدور الذى يؤديه الأفراد من حملة النصوص .

ونعنى بهذا العالم السويدى **كارل فلهلم فون سيدوف** Carl Wilhelm von Sydow وخلاصة رأيه أن المأثورات الشعبية لا تنتمى الى الشعب بكامله ، وانما هي تلحق بأفراد بذواتهم ، أو قل انها تلحق بقسم أو اقسام من الشعب ؛ واولئك هم الحفظة والرواة .

بل ان فون سيدوف يذهب الى القول بأن لكل نوع من المأثورات الشعبية فئة معينة ترويه وتحفظه ، وتذيعه ، وتمثل به وتؤديه .

ويرى فون سيدوف أن هناك قسمين عامين من حملة النصوص ورواتها :

اما القسم الأول فهم حَمَلة النصوص الايجابيون أولئك الذين يجعلون المأثورات الشعبية حية ، لأنهم يتداولونها .

وأما النوع الثاني من الحَفَظة وحملة النصوص فهم الحَمَلة السلبيون الذين يتلقون هذه المأثورات فهم لا يبذلون جهداً فى اذاعتها وترويجها .

ويتصف حملة النصوص الايجابيون ـ فيما يقول ـ سيدوف ، بأنهم يملكون موهبة أدائها (اذا كانت تمثيلية أو أغنية) ويملكون موهبة القائها والتأثير بها اذا كانت حكاية أو نادرة أو مثلاً .

والحق ان فون سيدوف يعطي أهمية قصوى لجهد هؤلاء الأفراد ويكاد ينكر دور المخالطات العامة والاتصال الجمعي بين الثقافات المتباينة ففي حديثه عن الحكايات ـ مثلاً ـ يقول انها تذيع فى الاماكن الجديدة حين يرويها حامل أو حملة نصوص نشيطون ويلقونها على أسماع أهل الأماكن الجديدة .

وسيدوف يقول انه اذا عبرت بعض تلك المأثورات حدود أوطانها الجغرافية والسياسية ووصلت الى أقوام آخرين يسكنون فى مواطن اخرى فان ذلك لا يحدث لأن الأقوام الاخرى تستخدم عدداً من اللغات وتعرف اللغة التي تقال بها تلك المأثورات ، وانما يحدث هذا الذيوع فى المواطن الجديدة ، لأن بعض الرواة حملوها معهم ، وعبروا بها الحدود الفاصلة بين موطنها الأصلي والموطن الجديد واستطاعوا أن يبثوها كاملة أو يؤثروا بها فى مأثورات ذلك الموطن .

ان أقل قدر من المخالطة البشرية والمعايشة بين حملة النصوص وغيرهم ، جدير بأن ينشر المأثورات الشعبية خارج حدودها كما تنشر الريح البذور من تلقاء ذاتها وكما تقوم الريح بدور الوساطة فى تلقيح بعض أنواع الزهور والنباتات .

ولا يشترط **سيدوف** أن تتم المخالطة بين حملة النصوص وأولئك الذين يستقبلون مأثوراتهم فى نطاق هجرات عامة ، أو حركة استيطان واسعة أو من خلال علاقات ثقافية أو تجارية كبيرة ، بل يكفي أن يتجول بعض الأفراد من حملة هذه المأثورات فى أماكن جديدة ويكفي أن يذيعوها فاذا لقيت مناخاً ثقافياً مواتياً استقرت فى محفوظ هذه البيئة الجديدة (١٢) .

وربما كان تشريح بعض الأغاني الفولكلورية الموجودة فى بلاد متقدمة تكنولوجياً مثل الولايات المتحدة الأمريكية ـ أن يقدم لنا مثالاً لنمط المأثورات الشعبية حين تهاجر من مواطن قديمة الى مواطن جديدة .

ان هذا التشريح يمكن تحقيقه ، اذا أخذنا مجموعة **آلان لوماكس** ـ مثلاً ـ وهي التي تضم ثلثمائة اغنية فولكلورية بنصوص كلماتها والحانها والاشارة الى اصولها ومصادرها الاولى (١٣) .

حين ندرس هذه المجموعة نجد أنه بالرغم من التطور السريع ، والتوسع الكبير فى الاستخدامات التكنيكية فى أمريكا الشمالية ، فان الأغاني الفولكلورية التي يغنيها البيض والسود على السواء ، تطرح مئات الامثلة من الاغاني التي تعود باصولها الى ثقافات جرمانية وسيلينية ولاتينية وافريقية .

---

(١٢) Emma Emily Keifer, **Albert Wesselski and Recent Folk Tales Theories**, Indiana University Publications, Folklore Series N.8, 1947.

(١٣) Alan Lomax, **The Folklore Songs of North America, In The English Language**, New York 1960.

يقول **لوماكس :**

« ان الاغنية الفولكلورية — فى بعض وجوهها — عبارة عن متحف للأثريات الموسيقيــــة التي تنتمي الى بلاد كثيرة » ذلك أن المجموعات البشرية التي استوطنت العالم الجديد حاولت أن تستبقي أغانيها وموسيقاها فكانت هناك أغان من السويد وليتوانيا وايطاليا ، غير أن الأغاني والموســـيقى الاسبانية والبرتغالية والفرنسية والانجليزية . وأغاني موسيقى غرب افريقيا هي التي انتشرت فى أكثر أماكن الاستيطان فى العالم الجديد (١٤) .

وأما أغاني البيض فكانت — ولم تزل — تتميز بأنها فردية ، وأما أغاني السود فمن أهم سماتها أنها اغاني مجموعات (كورال) (١٥) .

ويقول **لوماكس** ان هاتين الثقافتين المــــوسيقيتين تعيشان جنباً الى جنب لأكثر من مائتي سنة وانهما فى حالة من تبادل التأثير الدائم وقد لبثت مادة الأغاني تذهب وتأتي وتتحرك عبر حدود الأجناس حتى ليصعب علينا أن نقـــول ما هي المجموعة البشرية التي أضافت أكثر من غيرها الى هذا النمط من الأغاني أو ذاك (١٦) .

وبالطبع ، أحدثت هذه المعايشة وتبــادل التأثير تغيرات فى بناء الألحان ونسيج الأغـــاني ذاتها .

وبمعنى آخر فان تعايش مأثورات شعبية مختلفة ، فى اطار حياة عامة شاملة يسمح باحداث التغيير المستمر والمتبادل ، لكنه لا يلغى القاعدة التي أشرنا اليها من قبل وهي قاعدة تثبيت بعض النصوص كتلك المتعلقة بالمعتقدات .

وفى كتاب **لوماكس** عدد من الأغاني الزنجية التي لم تزل تفوح برائحة المعتقدات الافريقيــــة الوثنية .

يحدثنا **لوماكس** فيقول انه كان من معتقدات غرب افريقيا أن آلهة الأنهار والرعد والبحر والريح ، والحب ، والموت ، وأرواح الأسلاف الموتى ، تصاحب الانسان فى مراحل حياته وتحميه وتعاقبه وكانت عبادة هذه الآلهة « تملأ العــام بالاحتفالات » وحين جيء بالعبيد من غرب افريقيا حملوا معهم أغانيهم وموسيقاهم التقليدية التي كانوا قد أخذوها عن آبائهم وأجدادهم .

وأياً كانت الاغنية التي يغنون ، فان لهـــا وظيفتها فى حياتهم ، فهي لتسرية عنهم وللتعويض الروحي عن احساسهم بالغـــربة ، وهي أيضا للتعبير عن أوهامهـــم وظنونهم (١٧) ، أو هي ذات وظيفة بالنسبة للأعمال البدنية الشــــاقة التي يؤدونها .

والخلاصة ان سائر عوامل التغيير الناجمة من تبدلات أساليب الحياة أو تلك التي يكـــون سببها الهجرات الثقافية أو كان سببها ، اولئك الأفراد من الرواة والحفظة والنقلة ، فان هذه الأساليب جميعاً تفيض عن الحياة بغير عمـــد فكرى .

---

(١٤) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٥) المرجع السابق ص ١٥ وما بعدها .

(١٦) المرجع السابق ص ١٠ .

غير أن هناك نوعاً آخر من التغيير الــذى يصيب مادة الفولكلور أو وظيفته أو صيغته أو طبقاً لنظرية فلسفية أو سياسية معينة أو طبقاً لمنهج نظرى وعملى معين وهذا النوع الثاني تلقاه فى بلاد شرق اوروبا ، حيث يختلف النظر الى الفولكلور وتختلف أنواعه .

ويكفينا فى هذا الصدد أن نشير الى مــا نشرته مجلة الفولكلور الرومانية ،فى أعداد متوالية (خاصة ١٩٦٣ ــ ١٩٦٤) وجاء فيها على سبيل المثال .

« يمر فولكلور رومانيا المعاصر بسلسلة من التجديدات التي تبدو فى :

أولا : التغييرات التي تصيب العناصر التقليدية ومنها الوظيفة التي تستخدم من أجلهــا المأثورات الشعبية وكذلك مادتها وتكويناتها .

ثانيا : ظهور أنواع جديدة من الأعمال الفنية الفولكلورية ومنها الأغاني الفولكلورية الجديدة »

وجاء فى هذا المقال أن هذه الأنواع الفولكلورية الجديدة تمثل عنصراً هاماً فى مأثــورات رومانيا وفنونها الشعبية .

وأما أهم موضوعات هذه الأغاني . فهي تلك التي يعيشها أهل رومانيا ، منذ تحرير أرضهم واقامة نظامهم السياسي والاجتماعي الجديد (١٨) .

والحقيقة ان هناك رأيين مختلفين يسودان النظر الى المأثورات الشعبية فى عالمنا المعاصر .

وأما الرأى الاول . فيذيع ــ على نحو عام ــ فى بلاد الغرب .. الاوروبي وأمريكا .

وأما الرأى الثاني . فيذيع فى بلاد الكتلة الشرقيــة .

ويرتبط كل من الرأيين بنوع الفلســفات السائدة فى هذا الجانب أو ذاك .

والرأى الأول يعتبر الفولكلور ميراثاً ثقافياً تلقائياً لا يجوز أن نتدخل فيه بالتعديل أو التغيير . وأن هذا الميراث يقتصر على الموروث القديم المجهول المؤلف .. الخ ، وانه لا يجوز أن نعتبر الابداع الشعبي الحديث جزءاً من الفولكلور .

وأما الرأى الثاني فيعتبر الفولكلور ابداعاً شعبياً مستمراً يجمع بين القديم والجديد وأن ما يفيض عن خاطر المجتمع الحديث هو جزء من الفولكلور .

وتترتب على هذين الرأيين نتائج هامة سواء فيما يتصل بتحديد ميــدان المأثــورات الشعبية ، أو فيما يتعلق بدراستها ، أو فيمــا يتصل ــ بما يوصف ــ بأنه تطوير للفنــون الفولكلورية القائمة على الأداء (مثل الــرقص والغناء والموسيقى) .

---

(١٧) المرجع السابق ص ٤٤٧ وما بعدها .

(١٨) “ Revista de Etnografie si Folclor ”, Nr. 4-5, 1964.

دورية الاثنوجرافيا والفولكلور الرومانية« الترجمة الانجليزية » ص ٣٨٥ .

ولقد زاد ، الارتباط بين النظر الى المأثورات الشعبية ، ونوع الفكر الفلسفي السائد فى كل بلد ، خاصة فى النصف قرن الأخير ، وذلك لأن الفلسفات الاجتماعية والسياسية — فضلا عن نمو العلوم الانسانية — قد جعلت الفولكلور هدفاً لها .

وفى مجموعة الدراسات الهامة التى تحمل عنوان « بحوث الفولكلور فى العالم » (١٩) يقول **دورسون** ان الفولكلور يخدم المصالح الوطنية لكافة البلاد فى عالمنا المعاصر والبلاد الصغيرة تجد فيه اعتزازاً بشخصيتها وثقافتها القومية ، والبلاد النازية تجد فيه ما يعزز فلسفتها القائمة على نقاء الجنس الآرى وامتيازه على الأجناس الاخرى ، والبلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال ، تجد فيه عزة وطنية وتأصيلا لحياتها ، والبلاد الاشتراكية تجد فيه ابداعاً يفيض عن نفسية عمالها وفلاحيها ، والبلاد الرأسمالية تجد فيه ذخيرة فنية ونفسية ، وهكذا ، فان « **الدوافع التي دفعت الى أن تدرس كل امة تاريخها السياسي والأدبى هي نفسها الدوافع التي تدفع مختلف الامم الى البحث فى مأثوراتها الشعبية** » .

القوميات والمأثورات الشعبية فى عالمنا المعاصر

لا نزاع فى أن ميلاد الفولكلور (المأثورات الشعبية) قد واكب ظهور القوميات الحديثة فى اوروبا ولبث بعد ذلك ، يواكب نمو الروح القومية حينما تزدهر هذه الروح فى بلاد العالم كبيرها وصغيرها .

ومن الناحية الفكرية ، فان الايمان بوحدة التاريخ والتراب واللغة والاقتصاد ومكونات الشخصية الوطنية ليس فقط وازعاً ، يتعلق بالنظرة القومية ، بل هو أيضاً وازع فكرى الكشف عن عناصر الأصالة فى ثقافة هذه الامة أو تلك ، ومن أبرز هذه العناصر عنصر العادة الموروثة ، وعنصر القيم الأخلاقية ، والسلوكية وعنصر المعتقدات ، وهي التي تضمها المأثورات الشعبية كما أسلفنا فى بداية هذا البحث .

ان التلازم بين نمو الروح الوطنية فى عالمنا الحديث ، ونمو الدراسات الفولكلورية ، حقيقة شارحة ، تبين أسباب اتجاه العديد من البلاد النامية — بل الاوروبية فى بداية نموها — الى الفولكلور وقد يكفينا — أن نشير هنا — الى ميلاد الدراسات الفولكلورية فى كل من المانيا وفنلندة .

نحن نعرف أن مؤسس علم الفولكلور — وهو العالم الألماني يعقوب جريم — كان مدفوعاً الى بذل جهده المرموق، فى جمع الحكايات والأقوال ووضع الاجرومية للغة الالمانية وابداء آرائه النظرية فى الأساطير — كان مدفوعاً فى ذلك بما أعلنه هو — من محبة الوطن .

وما من شك فى أن الأحداث التاريخية العظمى التي سبقت ميلاد علم الفولكلور وواكبته — مثل حرب الاستقلال الأمريكية ، والثورة الفرنسية ، وسقوط النظم القديمة فى وسط اوروبا ، وحروب نابوليون ، قد أذكت الاتجاهات الرومانية فى الأدب والفن ، وأذكت الاحساس القومي فى نفوس المثقفين بعامة . وراح نفر غير قليل منهم ينقبون عن المأثورات الشعبية ، فى المخطوطات القديمة والتقاويم المهملة ، ويجمعونها من أفواه الرواة ، ويمجدونها . وقد ذاع هذا الميل الى المأثورات القديمة بين المثقفين السلاف والجرمان — وغيرهم .

---

(١٩) Richard M. Dorson, **Folklore Research Around the World**, Bloomington, 1961.

ويلفت النظر ، نهضة الفولكلور ، في بلد صغير هو فنلندة ـ ذلك أن الفكر الوطني هناك ، ارتبط أوثق الارتباط بالاهتمام بالمأثورات الشعبية الفنلندية .

ونحن نعرف أن فنلندة كانت معرضة ـ على مدار مراحل طويلة من تاريخها ـ لغزوات تُشن عليها من السويد أو من روسيا القيصرية . وكان رد فعل مثقفيها أن تمسكوا بميراثهم الأدبي القومي .

يقول الاستاذ **آرشر تايلور** Archer Taylor « لننظر أولاً الى فنلندة ، لأننا نعتبرها الموطن الذى حظى فيه الفولكلور بتقدير كريم ، باعتباره موضوعاً جديراً بالدراسة العلمية » .

وأما أهميته الكبرى فى فنلندة فهي أن محور الدراسات الأدبية ومحور الدراسات الفولكلورية هي ملحمة أرض الأبطال (الكالفالا) التى أنشأها **الياس لونروت** على أساس الأغاني الفولكلورية .

وقد اعتبر الفولكلور منذ أيام **لونروت** قلب الأدب الوطنى ، والثقافة الوطنية (٢٠) .

وفى دراسة اخرى منشورة ضمن مجموعة بحوث انديانا عن الفولكلور فى العالم نقرأ ما يلي :

« يمكن تقسيم تاريخ الدراسات الفولكلورية فى فنلندة الى مراحل ثلاث وهي مرحلة ما قبل ١٨٣٥ حين نشر **الياس لونروت** Elias Lonnrot **« الكالفالا »** Kalevala ، ثم مرحلة دراسة الكالفالا ثم مرحلة ما بعد الكالفالا .

وأما المرحلة الاولى فكانت عصر النفوذ الأجنبي واليقظة الوطنية . وأما المرحلة الثانية فكانت مرحلة الوطنية والرومانسية وتأمل الذات ، وأما المرحلة الثالثة فكانت مرحلة توسيع آفاق الاهتمامات الفولكلورية ، وتوسيع مجالات دراستها (٢١) .

ويجوز لنا أن نرى فى التلازم بين ميلاد الفولكلور والحركة الرومانسية ويقظة القوميات الحديثة والتحولات الصناعية ذلك الاطار الذى ازدهرت فيه الدراسات اللغوية والتاريخية والاجتماعية والنفسية ، وما اليها من الدراسات العلمية الحديثة .

وعندما بدأ الأخوان يعقوب وولهلم جريم J. & W. Grimm عملهما الرائد والمؤثر بالنسبة لعلم الفولكلور كان البناء الثقافى لأكثر الامم تقدماً ـ وهي الاوروبية ـ يتشقق عن نظريات ومناهج حديثة ما لبثت ان أعطت علم الفولكلور ، الكثير الذى أدى الى أن تتوالى مدارسه ، ونظرياته ، وطرائق عمل الباحثين فى مادته .

ومع بداية علم الفولكلور ، لم يكن من المنطق أن نتوقع أن ينصرف كل باحث الى فرع واحد أو فرعين متداخلين من فروع المأثورات الشعبية بل كان الطابع العام لجهود الرواد الأوائل هو أن يتناولوا جوانب شتى من الفولكلور فيعقوب جريم مثلاً (١٧٨٥ ـ ١٨٦٣) يشترك مع أخيه ولهلم (١٧٨٦ ـ ١٨٥٩) فى نشر مجموعة حكايات الجان الذائعة (وقد صدرت فى جزئين عام ١٨١٢

---

(٢٠) انظر مقاله : Characteristics of German Folklore Studies,

المنشور فى (بحوث الفلكلور فى العالم) ص ٧ ـ ١٥ .

(٢١) المرجع السابق ص ٣٩ .

و ١٨١٥ على التوالى) وكان يعقوب عالم لغـة ، معنياً بالفقه اللغوى ثم كان هو الباحث المتفرد الذى أثار بدراسته للميثولوجيا الألمانية (الصادر عام ١٩٣٥) ذلك التقدير الذى منحه لقب مؤسس المدرسة الميثولوجية .

كما أن جهود أخيه ويلهلم والآراء التى أبداها فى دراسة الحكايات الشعبية ــ والتي تضـاف الى جهوده هو ــ قد أتاحت للمنهج المقارن فى الدراسات أن يرتبط بالبحث فى الفولكلور .

بل لقد يُعزى اليهما أنهما بذرا بـذور المدرسة الشرقية التي زعمت أن الكثير مـن المأثورات الجرمانية والاسطورية يمكن ردها الى اصول هند اوروبية .

وللأخوين كذلك آراؤهما المعروفة بالنسبة لتشابه النصوص اذ أنهما يعزوان هذا التشابه الى عاملين ، الأول هو تماثل الظروف التي تسمح بنشوء مأثورات متشابهة والثاني هو تقـارض المأثورات الشعبية بين الثقافات المختلفة .

وبمعنى آخر فان جهود الأخوين جريم ، ضمت بدايات مدارس ونظريات مختلفة ، فى علم المأثورات الشعبية .

وما كان الاخوان جريم يستطيعان أن يبذرا هذه البدايات الخصبة الا لأنهما كانا يعبران عـن الحيوية التي أصابت العلوم ، وأنذرت بنشوء علوم حديثة تتناول الانسان وبيئاته وثقافاته ونفسيته .

ولقد كان اعتزاز يعقوب جريم بتراث امته ، كما كانت حماسته لخدمة وطنه ، جناحين لجهده العلمي الفريد .

وما من شك فى أن ظروف الحياة الاوروبية بعامة فى ذلك الوقت ــ ومن سماتها اضعـاف الحواجز بين الثقافات ــ قد أتاحت لجهود جريم أن تتخطى حدود الثقافة الألمانية وتصبح « مثالاً » يحتذى .

وهذا هو **ويليام تومز** J. William Thoms الذى ندين له بفضل صياغة كلمة فولكلور يتمنى فى رسالته المشهورة (٢٢ أغسطس ١٨٤٦) الى مجلة « ذى أثينيـوم » The Athenaeum (٢٢) « أن يمنح القدر بريطانيا عالماً مثل يعقوب جريم يخدم مأثوراتها الشعبية العريقة كما فعل ذلك العالم الألماني الكبير بمأثورات ألمانيا » .

والحق ان احساس رواد علم الفولكلور بأن أساليب العيش الحديثة تهدد المأثورات الشعبية بالاندثار كان جزءاً لا يتجزأ من ردود أفعال الفكر الاوروبي وقد غمرته الرومانسية ، وأشاعت فيه الحنين الى حياة الماضي وبساطة الحياة الريفية ونقائها المفترض .

يقول **تومز** فى رسالته الى الأثينيوم :

« كثيراً ما عبـرت صحيفتكم عن اهتمامكم بما نسميه فى انجلترا بالأثريات الشعبية أو الأدب الشعبي (ولو انه ــ بهذه المناسبة ــ أقرب الى المأثور والحكمة منـه الى الأدب ، وقد يعبر عنه تعبيراً أدق مصطلح كوني طيب هو الفولكلور أي مسلك الشـعب أو مأثوره وحكمته) .. وما من

---

(٢٢) عدد ٩٨٢ ، ٢٢ أغسطس ١٨٤٦ .

أحد اتخذ لدراسته موضوع العادات والتقاليد والممارسات والخرافات والأمثال والقصص الشعرى الغنائي الخاصة بالعصور الغابرة الا وقد انتهى الى نتيجتين اولاهما كم يضيع الآن ، مما هو غريب ومثير للاهتمام من هذه المواد ، والنتيجة الثانية هي كم نستطيع أن ننقذ من هذه المادة اذا بادرنا الى بذل الجهد اللازم » .

وهكذا توالت فى المائة والستين سنة الماضية ، مدارس الفولكلور مبتدئة بالرومانسية والاسطورية مشتملة على المدارس المشرقية والانثروبولوجية والنفسية ، والتاريخية الجغرافية ، والوضعية والتاريخية والأدبية ..الخ .

ومن أهم ما يتعلق ببحثنا فى جهود هذه المدارس أنها شغلت على نحو أو آخر بتتبع المأثورات الشعبية من حيث منابعها الاولى . أوسريانها وانتشارها أو تماثل الكثير من جزئياتها بل نماذجها أو التغييرات التي تطرأ عليها .

التغيير فى وظيفة المأثور الشعبي

ولعل تغيير الوظائف التي تؤديها المأثورات الشعبية من أبرز نواحي هذه المشكلات ... فما هي هذه الوظائف ؟

يحدثنا **ويليام ر . باسكوم** (٢٣) عنها فيقول لنا انها وظيفة الترويح عن النفس ، وتثبيت القيم الثقافية ، والتعليم أو التلقين والتلاؤم مع أنماط السلوك .

وأما وظيفة الترويح فينبغي الا ننظر اليها على أنها التسرية والامتاع ولا شيء آخر ، ذلك أن الفولكلور يكشف عن محاولات الانسان للهرب فى الخيال من ضغوط الحياة ، سواء كانت تلك الضغوط جنسية أو كانت غير ذلك .

ولقد تبدو أفكار علماء النفس عن التعويض والهروب الى الخيال ، منطبقة على ممارسة الفولكلور فالانسان الذى أحس بعجزه الفيزيقي عن التحليق فى الجو وقطع المسافات البعيدة ؛ قام بعملية تعويض عن هذا العجز ، فأنشأ حكايات طيران الكائن البشرى وسفره على بساط الريح .

وأما وظيفة المأثورات الشعبية فى تثبيت القيم الأخلاقية والاجتماعية والاعتقادية، فينطبق عليها ما قاله العلامة **مالينوفسكي** من أن وظيفة الأساطير هي أن تدعم التقاليد والمورثات وتضفى عليها قيماً أكبر ، ومكانة أرفع ، بأن ترجعها الى **اصول أرفع وأسمى من الحقيقة (٢٤) .**

وأما وظيفة التعليم والتربية التي تؤديها المأثورات ، فهي أنها تلقن أعضاء الجماعة الشعبية ما استقرت عليه تجربة الانسان خلال أجيال ، من التمييز بين ما يحقق الخير وما يجلب الشر وتنبيه الانسان الى خصائص أشياء كثيرة ، يستعملها فى حياته ، وتدريب ملكاته على أن تكتسب تلك المعارف اللازمة ، التي استخلصها الآباء والأجداد ــ كما أن المأثورات الشعبية تثقف الانسان الامي بثقافة مجتمعه ، فى كل ناحية تقريباً .

---

(٢٣) William R. Bascom, **Four Functions of Folklore, reprinted in The study of Folklore,** by Alan Dundes, Englewood Cliffs, N. J. 1965, Prentice-hall, Inc. PP. 279-298.

(٢٤) B. Malinowski, **Myth in Primitive Psychology,** P. 29.

وأما وظيفة المأثورات فى ملاءمة سلوك الانسان فمعناها أن بعض هذه المأثورات ، تشكل ضاغطاً أخلاقياً ، ووازعاً سلوكياً ، يحد من انحراف السلوك ، والخروج على الأخلاق وتجاوز العرف .

وبالطبع فان النهي والزجر والتوبيخ ، ـ وهي قوة الردع التي يتوسل بها العرف الاجتماعي ـ يقابلها الترغيب والتحسين وابرازالقيم الفاضلة والقدرة الحسنة .

تلك هي اذن خلاصة رأى **باسكوم** فى الوظائف الاربع التي يؤديها الفولكلور ، وباسكوم من علماء الانثروبولوجيا يهمه مثلهم تتبع المأثورالشعبى وسط بيئته المعاشة ومحيطه الاجتماعي .

والباحثون الآخذون بمناهج علم الفولكلوريهمهم كذلك هذا المحيط الاجتماعي ومكانة الفولكلور من البيئة الثقافية السائدة فى حياةالجماعة الشعبية .

لكنهم يرون أن الوظائف التي تؤديها المأثورات ، لا تخضع لهذا التقسيم . لأنها أكثر تنويعاً واشد تركيباً ، فقد يلقى المثل أو تروى الحكاية فى مجال التسرية والترويح عن النفس ، وقد يلقى نفس المثل ونفس الحكاية لغرض تعليمي ،ثم قد يلقى المثل والحكاية لتحقيق غرض شارح أو للسخرية ، أو للتمييز أو عكسه . أو لاظهارالمهارة الذهنية .. الخ .

أي أن المأثور الواحد ، تتعدد وظائفه بحسب اختلاف مجالات استعماله .

ونحن نؤكد على قيمة الاستعمال ـ فى بحثناالراهن ـ لأن التغيير الذى يصيب المأثورات يبدو فى ضمور أو تبديل استعمالها ، كما يتم اندثارهاحين لا يبقى لها مجال فى الاستعمال .

ويهمنا كذلك شكل المأثور أو صيغته الفنيةوترتيب عناصره ، وسياق جزئياته فالتغيير لا يصيب المعنى والغرض وحدهما ، بل يصيبأيضاً تلك العناصر التى يتركب منها المثل .

وربما كان التغيير فى الشكل ـ أهم أحياناً ـ من التغيير فى مجال الاستعمال . فحكايات الجان مثلاً ، عند تحليلها ، قد تتركب من عناصراولية مرتبة ترتيباً معيناً فى ثقافة ما ، فاذا هاجرت تلك الحكايات واستقرت فى ثقافة اخرى،فقد يحدث لعناصرها الأولية ، أن تتبادل الأماكن فيصبح عنصر البطل الذى يبحث عن حل لمشكلة،أو جواب لسؤال فى صلب الحكاية ، بدلاً من أن يأتي ترتيبه فى التمهيد ، وقد يأتي ترتيب عنصرمساعدة الخادم (الجن) للبطل ، فى الخاتمة بدلاً من أن يكون عنصراً محورياً .

وينبهنا **الكزاندر كراب** الى أن مثل هذا التغيير قد يصيبالعناصر الأولية فى حكاياتالنبات والجان والحيوان .. الخ ، وهي تتواتر من بلد الى بلد ، ومن جيل الى جيل .

على أية حال يتناول التغيير التلقائي ، وظائف المأثورات وتكويناتها ، ويقوم الاستعمالباجراء هذه التغييرات والتبديلات وفقاً للاسباب والعوامل التي أشرنا اليها من قبل .

لكن هناك ـ كما قلنا ـ تغييرات متعمدة ، تصيب توظيف المأثورات وتصيب تكويناتها كذلك .

وتلك هي التغييرات التي ألمحنا اليها حين ذكرنا وجهة نظر الباحثين فى الكتلة الشرقية .

وبالرغم من الاختلاف بين آراء الفولكلوريين الغربيين والشرقيين ، فان دول اوربا وأمريكا الشمالية تولى المأثورات الشعبية اهتماماً عامياً متزايداً ، وكذلك هي توليه اهتماماً فكرياً ــ بل سياسياً .

ونظراً لغزارة مادة البحث فيما تعنيه البلاد المختلفة بمأثوراتها الشعبية ، ولأن دراستنا الراهنة لا ترمى فقط الى اظهار تلك الجهود ، فاننا نكتفي بالاشارة الى نماذج من اهتمام الباحثين ببعض البلاد الاوربية والامريكية المتقدمة ، وبعض البلاد النامية وحديثة العهد بالاستقلال .

انموذج الدراسات الفنلندية

ونبدأ بالدراسات الفولكلورية ، فى فنلندة كانموذج .

سبق لنا أن أشرنا الى المرحل الثلاث فى الدراسات الفولكلورية الفنلندية والتي تقاس جميعاً الى نشر ملحمة أرض الابطال (الكالفالا) وقلنا ان عمل **الياس لونروت** كان تعبيراً عن الحماسة الوطنية .

وفى عام ١٨٣٥ ــ ١٨٣٦ أصدر لونروت الجزئين الثاني والثالث فى الكالفالا : أو قصائد قديمة من كاريليا تتعلق بعراقة الشعب الفنلندى (٢٥) .

وكان لونروت قد انتهج منهج جمع المادة (المأثورات) من الرواة وقد أثار عمله الفريد حماسة جامعي النصوص ومهد لانشاء « أرشيف الشعر للجمعية الأدبية الفنلندية » ولم يتوقف جهد **الياس لونروت** عند حد الشعر ، بل تعداه الى جمع الألغاز والأمثال والحكايات ومنظومات السحر التي ظهرت عام ١٨٨٠ بعنوان « المنظومات السحرية القديمة للشعب الفنلندى » كما أن قد توالى ظهور مجموعات الأقوال والمأثورات الشعبية ، واعتبرت مجموعة **اريك روبيك** Eric Rubbeck وهي « حكايات الشعب للشعب الفنلندى وخرافاته » مكملة للأشعار والمنظومات التي جمعها **لونروت** وكانت مجموعة الحكايات هذه قد ظهرت أواسط ذلك القرن .

ويحتفظ تاريخ الدراسات الفولكلورية الفنلندية بمكانة مقدمة للجهود التي بذلها **يوليوس كرون** Julius Krohn **وكارل كرون** Karle Krohn **وآنتي آرني** Antti Aarne كما يضيف اليهم الفضل فى وضع منهج المدرسة الجغرافية التاريخية (أو المدرسة الفنلندية) الذى يطبقه كثير من الباحثين فى غرب اوروبا بل العالم .

وبالاضافة الى نشر الدراسات ومجموعات النماذج ، ومطبوعات أصدقاء الفولكلور وانشاء دور الوثائق الفولكلورية ، ومتاحف الفولكلور ، فقد دخلت الدراسات الفولكلورية المناهج الجامعية ، منذ مائة سنة تقريبا . والذى يهمنا هو أن بلداً صغيراً فى أوروبا قد ضرب المثل على أن استقبال الحضارة الحديثة ، لا يلغى الاهتمام بالمأثورات ، بل يوجبها ، ويزيد من أهميتها . واذا كان الدافع الأول لجهود علماء فنلندة ، هو الروح الوطنية فقد أصبح الدافع لها بعد ذلك ــ استقصاء الحقيقة واستخلاص النتائج العلمية منها .

---

(٢٥) Kalevala or Ancient Poems related to The Finish People.

وبمعنى آخر فقد تحول الجهد الفنلندى ، من حركة فكرية وعلمية ، مصبوغة بالصبغة الوطنية ، الى حركة علمية ، ذات سمت عالمي . فطرائقهم فى تصنيف مواد الفولكلور ، ونظرتهم الى انتشاره ، واصوله ، لم تزل تؤثر أكبر التأثيرفى دراسة المأثورات الشعبية على النطاق العالمي . وعندما ننظر الى الجمعية الادبية الفنلندية ، نجد فيها انموذجاً آخر ، للجهد المنظم والرائد ، فقد انشأها جماعة من أساتذة الجامعات عام ١٨٣١ وكان من أهدافها نشر المعرفة بالوطن (فنلندة) وبذخائره وتنمية الاهتمام باللغة الفنلندية ونشر الآداب بهذه اللغة ولهجاتها الدارجة حتى يتداولها المثقفون والعامة .

وبعد خمس سنوات من انشائها وجهت هذه الجمعية نداء الى المواطنين تدعوهم فيه الى أن يجمعوا المأثورات الشعبية . واستجاب له العدد الغفير فبعثوا بآلاف الحكايات والنوادر والقصص الشعبى والأمثال والالغاز وغير ذلك من فنون الادب الشعبي ، وأقواله السائرة .

وأصبحت هذه الجمعية ، أول هيئة من نوعها فى العالم كله ، معنية بالفولكلور ، وقد اتخذ عملها ، صيغة العمل الوطني ، فأخذ الكثيرون يعينونها مالياً ، بدافع من محبة الوطن . غير أن عمل الجمعية لم يقتصر على الاهتمام بالمأثورات بل شمل سائر أنحاء الأدب وفقه اللغة والثقافة .

وكانت الحكومة الروسية القيصرية قد حرمت على أهل فنلندة أن يستخدموا لغتهم فى الآداب والكتابة الثقافية والعلمية ، وقصرت هذا الاستعمال على الكتابات الدينية .

غير أن هذا الحظر لم يقيد حركة تدوين المأثورات الشعبية بل زادها قوة، فقد تدفق جامعو النصوص يتمسكون بلغتهم الوطنية ويسجلون بها مأثوراتهم وعاداتهم بل خرافاتهم وسنة بعد اخرى، تكدست مدونات وتسجيلات الفولكلور الفنلندى، حتى أن عدد نماذجها الآن يربو عن المليون والنصف مليون انموذج .

واذا كان أهل هذا البلد الاوروبي الصغير قد استطاعوا أن يجعلوا من العناية بمأثوراتهم الشعبية ، تياراً فكرياً تدفعه محبة الوطن والاعتزاز بتقاليده فقد كان لمنهج المدرسة الفنلندية واسلوبها فى جمع المادة من الميدان ــ أو من مناطق استعمالها بالفعل ــ تأثيره الكبير على جهود اولئك العلماء والباحثين الايرلنديين ، الدين أثروا عمل جمعية الفولكلور الايرلندية ، وأعمال الدراسات العلمية النظرية والأعمال الميدانية بالمثل .

وما من شك فى أن الاحساس الوطني ، يتضح فى جهود هؤلاء الباحثين ، كما اتضح فى جهود زملائهم الفنلنديين .

لكن الاحساس الوطني ، ليس هو العامل الوحيد ، فى انتشار الاهتمام بالفولكلور .

هناك أيضاً ، ما يمكن ان نسميه بالحاجة المتزايدة الى التعرف الى ثقافات الامم الاخرى .

واذا كان رواد علم المأثورات الشعبية ، قد عنوا أكثر ماعنوا ، بالأقوال والمأثورات السائرة فى أوطانهم ، أو تتبعوها فى ثقافات امم اخرى ، لتأكيد عراقتها وامتيازها ، فان الباحثين فى هذه المأثورات ، ما لبثوا أن عنوا بمأثورات غيرهم من الشعوب .

فالنظرة الشاملة الى الثقافات القومية والمأثورات ـ على مستوى البشرية كلها ـ هي من سمات مدارس مثل الجغرافية التاريخية والانثروبولوجية والنفسية ، والادبية ـ وهي تلك المدارس التى عبر عنها العالم الامريكي الكزاندركراب ـ والوضعية التي تعرف شمولها من كتابات العالم الموسوعي **سير جيمس فريزر** James Frazer .

والحق ، ان علماء المأثورات الشعبية ،أفادوا من توسيع افق العلوم الانسانية بعامة وافادوا كذلك ، مما أحدثته التغيرات الهامة فيحياة عالمنا المعاصر ، ومنها تقريب المسافات والتقارب بين مجالات الثقافات ... الخ . فكانعليهم الا يفحصوا فحسب ميراث اممهم ، بل أن ينظروا كذلك فى ميراث الامم الاخرى .

ولعل عمل جمعية الفولكلور الامريكية (التي اسست فى بداية عام ١٨٨٨) أن يقدم مثلاً بارزاً على ما ذهبنا اليه فهذه الجمعية عنيتمنذ انشائها بفولكلور أمريكا وكذلك بمأثورات الامم الاخرى .

يقول **ماك ادوارد ليتش :**

« من وقت انشائها اعتبرت جمعية الفولكلور الأمريكية أن وظيفتها لا يمكن أن تقتصر على ناحية واحدة وأنه بدراسة الفولكلور بعامة ،يستطاع فهم فولكلور أي امة ولهذا أفسحت مجلتها (جرنال الفولكلور الأمريكي Journal of American Folklore) صفحاتها للدراسات العامة عن الفولكلور ولدراسة فولكلور الامم حيثما كانت فى العالم » .

وفى الجانب الآخر ، كان البحث الفولكلورى فى روسيا يمر بالمناهج المختلفة ـ وذلك قبل عام ١٩٢٠ ـ فقد عرف هذا النوع من الدراسات فى أواخر القرن الماضي والى ما بعد الحرب العالمية الاولى ـ مناهج الاسطوريين والمشرقيين والشكليين الذين أعطوا أهمية اولى للصيغة والقالب ،وطرحوا فى المكانة الثانية المحتوىوالمغزى ، ومنذ عام ١٩٢٠ كما يقول **فيليكس اونياس** « أكد الباحثون الروس على الاستعمالاتالاجتماعية للفولكلور ، أكثر من تأكيدهم على مشكلات هجرات النصوص واصولها وأشكالهاالفنية » (٢٦) .

وبالرغم من الاختلاف الجوهرى بين الفكرالأمريكي والفكر الروسي،الا أننطاقالبحثفى هذا الجانب أو ذاك ، شمل مأثورات الامم غير الأمريكية وغير الروسية .

بل ان بلداً صغيراً هو بلجيكا ، ليقدمانموذجاً متميزاً لتطور الدراسات الفولكلورية بحيثأصبحت تشمل المأثورات الاقليمية ودراسةأنحاء من ميراث الانسان الاوروبي والافريقي .

ولم يعد الأمر ـ اذن ـ أمر جهود علميةمبذولة فى نطاق محدود ، أو أمر هوايات ينساق لها بعض المثقفين ، هنا أو هناك ، بل أصبحالأمر ، أمر اتجاهات فكرية تواكب التطورات الهائلة التي طرأت على حياة العالم فى تاريخهالحديث ، فجعلت العديد من بلاده عالية النمو والمتخلفة ، تعطى أهمية للمأثورات الشعبية ،ليس فقط نزولاً على دوافع وطنية ، بل ايضاً

(٢٦) Felix J. Oinas, **Folklore Activities in Russia,** in **Folklore Research Around the World.** PP. 76-83.

نزولاً على حاجة علمائها ومفكريها الى الكشف عن دخائل النفس البشرية ، والتعرف الى مسالك الامم الحقيقية التى تعبر عنها هذه المأثورات تعبيراً أصيلاً .

ولا يخلو اهتمام بعض الباحثين خاصة فى البلاد الكبرى — من أنه جزء لا يتجزأ من اهتمامات رجال السياسة والحرب وأعمال الفكر فيها .

فكما أن عالمنا الحديث شهد الدراسات الفولكلورية فى خدمة الفكر الوطني، فقد شهد دراسات فولكلورية فى خدمة نفوذ بعض الدول .

لكن ينبغى أن نشير الى أن « نتائج البحث العلمي الخالصة » لم تأت من جانب دون آخر وكذلك الشأن بالنسبة لسائر العلوم ، وليس بالنسبة لعلم المأثورات الشعبية وحده .

والحق ، ان علم المأثورات الشعبية ملمح أساسى بالنسبة لكيان الامم جميعاً . يقول الاستاذ **ريتشارد م . دورسون :**

« ان عين الدوافع التي أدت الى ان تدرس الامم تاريخها الوطني الخاص وتاريخ آدابها الخاصة هي التي دعتها الى دراسة الفولكلور ؛ ذلك أن الدولة الحديثة الناضجة سياسياً لا ينبغى لها أن تملك فحسب وثائقها التاريخية الصحيحة التي لا يرقى اليها الشك بل يجب أن تملك بالمثل أعمالها الأدبية التى استقرت قيمتها ومكانتها وتملك أرشيفات مأثوراتها الشعبية المفهرسة » (٢٧) .

وحين ننظر الى المؤتمرات الدولية التي عقدها علماء الفولكلور على مدار تسعين سنة تقريباً سنجد أنها بدأت بجهود باحثين من دول ناضجاً فى تكوينها الحضارى ثم تتابعت واتسعت، وضمت ممثلين للبحث العلمي ، من أكثر الثقافات فى عالمنا .

وحين نقرأ ما أذاعته الدوريات — مثل مجلة الفولكلور الانجليزية أو جرنال الفولكلور الأمريكي — أو ما هو منشور ضمن مطبوعات اللجنة الدولية للفولكلور (C. I. A. P) . بل ما هو منشور فى مطبوعات جمعيات الفولكلور للبلاد الاوروبية الأصغر ، سنلاحظ ان مئات من أكبر علماء هذا القرن ، ومن مختلف البلاد والثقافات، قد التقوا حول المأثورات الشعبية ، بعضهم تدفعه ضرورات البحث العلمي فى بلاده ، وآخرون تحفزهم أسباب البحث فى ثقافات الامم بغرض البحث لا أكثر ، وغيرهم يعلنون كما قال **ألبرت مارينوس** Albert Marinus فى اجتماع اللجنة الدولية للفولكلور بمدينة نامور البلجيكية عام ١٩٥٣ من أن القوى المادية التي تحرك العالم ، وتهدد طمأنينة الشعوب ، وتثير التوترات : تعارضها قوى روحية ، ترمى الى التقريب بين الانسان والانسان ، والتعاون الدولي البناء لخير الناس جميعاً .

ويعتبر **مارينوس** أن جهود علماء الفولكلور على الصعيد الدولي هي بعض هذه القوى الروحية الهامة (٢٨) .

---

(٢٧) **Folklore Research Around the World.** op. cit. D.I.

(٢٨) انظر صفحات ٣٩ وما بعدها من الحولية السادسة للجمعية القومية البلجيكية للفلكلور .

" Annuaire VI 1963 " — **Commission National de Belge de Folklore.**

ولعلنا نوافق **مارينوس** فيما ذهب اليه حين نلقى نظرة الى نشوء علاقة عمرها ٤٣ سنة : بين تعاون العلماء المشتغلين بالفولكلور على المستوى العالمي ، والمنظمات الدولية الكبرى كعصبة الامم ثم مجلس التعاون الدولي ثم الامم المتحدة واليونسكو .

وهذه السنوات الثلاث والاربعون هي التي شهدت ميلاد اللجنة الدولية للفنون والمأثورات الشعبية (٢٩) عام ١٩٢٨ وشهدت كذلك قيام هذه اللجنة مرة اخرى ، سنة ١٩٤٥ بعد ان وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها .

أما اللجنة الدولية الاولى ، فتأتي بعد ان قضى نفر من علماء المأثورات الشعبية سنوات عشراً تقريباً عقب انتهاء الحرب العالمية الاولى ، في اقناع المجتمع الدولي بقيمة الفولكلور في التعاون الدولي .

ومن الواضح ان نشوب ، حربين عظميين ، في أقل من نصف قرن ، قد أنزل بامم عديدة ، اشد الخسائر المادية والضحايا ، ودعا أعداداً متزايدة من المفكرين والعلماء الى ان يتأملوا مصير البشرية ، وهي تواجه اندلاع نيران الحرب ، واتساع رقعتها لتشمل الكرة الأرضية قاصيها ودانيها .

وكما ان نفراً غير قليل من المشتغلين بأحدث علوم الطبيعة والرياضيات والفلسفة والذرة والتكنولوجيا قد نادوا بالتقريب بين الامم ، والوقوف في وجه الأسباب المؤدية الى الحروب ؛ فكذلك فعل علماء الدراسات الانسانية .

وفى ظننا أن تبنى عصبة الامم لفكرة انشاء لجنة دائمة للمأثورات الشعبية عام ١٩٢٨ ، وتبنى اليونسكو لنفس الفكرة بعد سبعة عشر عاماً ، دليل واضح على الثقة بأن الاهتمام بالخصائص المتميزة للتراث القومي ، يمكن ان يقود الى العناية بتراث الانسان من حيث هو انسان ، وبالتالي فانه جدير بأن يزيد الفهم المشترك لحضارات الجنس البشرى ، بل يمكن أن يزيد التعاون الدولى فى مجال العلوم والجهود التي يكون هدفها حماية ما توصل اليه الجنس البشرى من معرفة وخبرة ، وما اكتسبه من تجربة وقدرات ، وما أبدعه من افكار وتعبيرات فنية وثقافات .

ولجنة الفنون والمأثورات الشعبية التابعة لليونسكو تضم علماء من الغرب وآخرين من الشرق .

وفى اجتماعها بمدينة نامور ، كان مجلسها التنفيذى يتألف من **البرت مارينوس** (بلجيكا) **وسام باروجا** J. C. Baroja (اسبانيا) **والفونسو كازو** Alfonso Caso (المكسيك) **وكوشيارا** G. Cochiara (ايطاليا) **وهلموت دولكر** Helmut Dölker (المانيا) **وسيجورد اريكسون** Sigurd Erixon (السويد) **وميلوفان جافتزى** Milovan Gavazzi (يوغوسلافيا) **وآرثر هابرلانت** (النمسا) **ولازو لاجزا** (المجر) **وارنولد فان جنب** Arnold Van Gennep (فرنسا) وغيرهم من الدانمرك وهولندا وانجلترا واليونان والولايات المتحدة الامريكية .

---

(٢٩) La Commission Internationale des Arts et Traditions Populaires.

وقد عنينا بذكر هذه الأسماء لنرى كيف أن المجتمع الدولى قد أفسح لبعض علمائه الكبار المجال ، أن يبذلوا جهدهم تحت جناحه وفى اطار رعاية المأثورات الشعبية . وقد تكرر عقد مؤتمرات الفولكلور وندوات البحث على المستوى الدولى ، وتحت اشراف منظمة الثقافة الدولية .

كما أن اللقاء بين علمائه والباحثين فيه يتم على نطاق — **المؤتمرات** الدولية الاقليمية التي ينظمها معهد الفولكلور بجامعة انديانا أو معاهد البحث الفولكلورى فى السويد والمانيا ورومانيا وغيرها .

ويهمنا من هذا أن نشير الى أمرين ، **الأول :** الاعتراف على نطاق المجتمع الدولى بأن الفولكلور علم استقرت مناهجه وطرق البحث فى مادته ، وأن هذا العلم يطرح من نتائج البحث ما هو جدير بالدلالة على أصالة الثقافات والتقريب بينها ، والتعريف بها **والأمر الثاني :** أن الامم النامية وعالية النمو تجد من مصلحتها القومية رعاية المأثورات الشعبية ودعم الدراسات والجهود المبذولة فيها .

يحدثنا **روجيه بينو** Roger Pinon فى بحثه « ما هو الفولكلور ؟ » عن الاعتراف الرسمي بالفولكلور فى القرن العشرين ، فيقول : ان دول الشمال الاوروبي (المانيا والنرويج وفنلندة) كانت هي السباقة الى ذلك الاعتراف ، وان الدول الاوروبية الاخرى التى سارت على أثر تلك البلاد الشمالية ، قد امتازت بنشاط العديد من علمائها كفرنسا واسبانيا وبلجيكا وايطاليا والبلاد السلافية .

وقد اتخذ الاعتراف رسمياً بالفولكلور أشكالاً تتراوح بين اقامة المتاحف الخاصة بنماذجه ، وانشاء اللجان القومية ، والجمعيات الأهلية الى انشاء القوائم الفهرسية واطالس الفولكلور وامهات مراجعه واصدار دورياته ومعاجمه وانشاء أقسامه الجامعية ومعاهده ومراكز البحث فيه .

ومن خلال هذه المنشئات ونشاطها يتم جمع النماذج .

والاستاذ **الكزاندر كراب** يقول لنا انه لكي تتم عمليات جمع النماذج ، لا بد وأن تكون فلسفة الفولكلور كعلم على قدر كاف من الوعى بذاته .

ثم هو يذهب الى أن ادراك الفولكلور لذاته قد ظهر فى مرحلتين هامتين من تاريخ الحضارات الاوروبية وكانت المرة الاولى حين راح الباحثون — على مدار جيلين — يجمعون مأثورات الاغريق والشرق الادنى وكان ذلك بعد موت الاسكندر المقدوني وتحول الاسكندرية الى عاصمة كبرى للثقافة الهللينية (٣٠) .

وأما المرة الثانية ، فقد كانت فى مراحل التاريخ الاوروبي الحديث .

وعلى أية حال ، فان دورة الاهتمام بالمأثورات الشعبية قد اتخذت عند العلماء والباحثين فى الأزمان القديمة مداها المتفرق ، والمحدد باتجاهات أفراد لا يحكمهم علم مستقل بذاته ونظرياته ومناهج عمله .

---

(٣٠) انظر قاموس الفولكلور مادة (الفولكلور والميثولوجيا) ص ٤٠٦ .

فى حين أن هذه الاهتمامات قد أصبحت جهداً متصلاً يهتدى بالنظريات الخاصة بعلم مدرك لذاته بالفعل ، وكان ذلك منذ أن تشققت العلوم الحديثة وحركة الفكر الانساني عن ميلاد علمنا الحديث ونعنى به علم الفولكلور .

ويكفي أن نراجع تاريخ مدارس الفولكلور بل تاريخ جهود الباحثين فيه لنرى كيف اتصل هذا العلم الحديث المدرك لذاته ، اتصالاً وثيقاً بالمعارف الانسانية الاخرى على أكبر قدر من اتساعها وشمولها .

وقد ظهر ذلك من اعتراف عدد متزايد من الجامعات به ــ فجامعة اوبسالا فى السويد تنشىء .. « أرشيفات اللهجات والمأثورات الشعبية فى اوبسالا » حيث كان العالم **هازليوس** Hazelius يلقى محاضراته ، وفى السويد اقيم المتحف النوردى الشهير وفى عام ١٨٩١ انشىء متحف سكانسن وتبعته متاحف مفتوحة (متاحف الهواء الطلق) مثل متحف اوسلو فى النرويج وهمبورج فى المانيا الغربية . وغيرهما فى بوخارست وبودابست وأخيراً فى وارسو .

وكانت جامعة اوسلو قد فتحت أبوابها للفولكلور عام ١٨٨٦ ذلك أن علم الفولكلور قد ثبت أقدامه داخل الدراسة الجامعية قبل أن ينتهى القرن التاسع عشر بحيث أصبحت برامجه مادة من مواد البحث فى المعاهد الجامعية المتخصصة ، والتي قد تفرد له منهاجاً خاصاً أو تربط بينه وبين علوم الانسان والأجناس واللغات .

و**روجيه بينو** يعتبر أن اكمل منهاج جامعي لدراسة الفولكلور هو هذا الذى تنهض به جامعة انديانا للدراسات العالية والذى يحمل أعباء خمسون من الأساتذة والمحاضرين والباحثين المتخصصين (٣١) .

ويعتبر انشاء قسم الفولكلو فى مكتبة الكونجرس Folklore Section of the library of Congress وهو الأمر الذى تم فى أغسطس سنة ١٩٤٦ اعترافاً من هذه المكتبة بقيمة الجهود التي بذلها الباحثون الأمريكيون فى ميادين المأثورات الشعبية .

ومن أهم ما يشتمل عليه ذلك القسم مجموعات النماذج ، المسجلة صوتياً والتي تزيد على المائتى ألف انموذج .

ويوازى هذا الجهد جهد آخر بذلته الهيئات الرسمية فى بلاد الشرق من اوروبا .

وليس من همنا أن نفصل الحديث عن تاريخ علم المأثورات ولكن يهمنا أن نجيب على ذلك السؤال ، الذى طرحناه فى صدر بحثنا .

ــ ما هو وضع المأثورات الشعبية فى عالمنا المعاصر ؟

ان الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا أن ننظر الى الفولكلور من ناحية أهميته فى التعبير عن ثقافات الامم ، وهو نفس ما فعله **روجيه بينو** حين سأل نفسه : ــ ما هو الفولكلور ؟

---

(٣١) Roger Pinon, **Qu'est ce que le Folklore ?** Namur, 1954. P. 12.

وحين قسم الاجابة الى قسمين جعل الأول منهما تعريفاً بطبيعته وحدوده والجهود المبذولة فيه وجعل الثاني تحليلاً لمكانته من ثقافات الامم المعاصرة .

ومن الواضح أن العمل العلمى الفردى والجماعى يتخذ — أكثر فأكثر — اطار أداء المؤسسات الثقافية والعلمية — الرسمية منها وغير الرسمية — لوظيفتها فى المجتمع العصرى فى نطاق العالم جميعاً .

لقد كانت الدوافع التى دعت رواد هذا العلم الى المبادرة بجمع نماذجه تتلخص فى الخوف من أن تمحوها أساليب العيش الحديثة ، وفى الاعتداد القوى بهذا الميراث .

غير أن جمع المادة بعد ذلك اتخذ طريق العمل العلمى المنظم الذى يزيده تقدم العلوم الانسانية بعامة قدرة على أن يفتش فى الميراث الحى الذى تستخدمه الشعوب بمختلف فئاتها ، وتنتهج به مسالكها فى الحياة .

ان الكثير من المأثور الشعبى الموروث يتعرض للاندثار والتعديل والكثير منه يمر بعمليات الملاءمة واعادة ترتيب العناصر ، أو تعديلها والاضافة اليها ، كما أن مأثورات شعبية متوالية تولد لمواجهة ظروف الحياة الجديدة .

تلك هى فى ظننا خلاصة النظر الى مكانة المأثورات الشعبية ووضعها — فهى تقع من ثقافات الأمم موقع الذخائر التى يؤدى تقدم العلوم والمدنية ، الى الحرص على الكشف عنها ، والحفاظ على نماذجها ودراستها .

وهى من هذه الثقافة تتحرك بغير العوامل التى يتحرك بها الأدب والفن وسائر ما ابتدعته النفس الانسانية ، فتتجاوز به الحدود المادية ، الى القيم الفكرية والروحية .

واذا كان ميراث الانسان المثقف يصاحبه بالضرورة ، فى سائر مراحل تاريخه ، وتزيده الحضارة قيمة ومكانة ، فان ميراثه الدارج يصاحبه كذلك ، وان بدا — على السطح — أن عوامل التغيير تهدده .

والانسان ينسج عاداته ومعتقداته وتصوراته وفنونه لا كصور منسوخة من بيئته المادية وانما ينسجها قيماً وطرزاً ونماذج . ويبدع لهـا الضوابط بل الشروح والتعابير من فنون القول والتشكيل والأداء وغيرها .

واذا كانت الحقائق العلمية تتغير كلما توصل البحث الى حقائق جديدة فان مظان الانسان وتصوراته ، لا يحكم عليها قانون التغير بالاندثار فى ظل أية ظروف للعيش .

ان التوسع فى الاستخدامات التكنيكية وتغيير ملامح البيئة ، وتعميم التعليم وتعريض عقل الانسان وخياله لسطوة التنميط ، وجبروت وسائل الاتصال الجمعى الحديثة ، كل ذلك يتتبعه الباحثون فى ثقافات الامم ، وينبهون الى أثره على أصالتها ، لكن هناك اتجاهاً قوياً بينهم

يرى أنه من الممكن ـ علمياً ـ أن توضع البرامج العلمية الكفيلة بأن تنشىء الامم فى ظل ظروف حياتها الحديثة قيماً جديدة تتمشي مع قيمها الموروثة كما قال خبراء اليونسكو .

وان هذا التقييم لمقدرة الثقافات القومية على الاستمرار برغم عوامل التغير فى الحياة الحديثة لهو نفسه أساس النظر العلمى الي الفولكلور فى حياة عالمنا ـ بل مستقبله .

ان منهج النظر العلمى للحياة لا يخص بلداً دون غيره ، فبلاد الغرب والشرق والبلاد عالية النمو أمامها سبيل واحد مفتوح هو هذا السبيل من النظر العلمى الى كل أنحاء عمل الانسان وابداعه وعلاقاته وسلوكه وأساليب عيشه .

والفولكلور علم لا يتناول ما هو دارس من المأثورات ، بل يتناول ما هو حى ودارج ، ذائع فى حياة الناس من تلك المأثورات التى لم يتوقف ـ ولن يتوقف ـ توليد بعضها ، واندثار بعضها وتعديل صيغ بعضها ، وتبديل العناصر المكونة لبعضها ـ ذلك أنها كيان حى ينبض بعوامل الميلاد والنشوء والموت وتجدد الحياة ، من جديد .

★ ★ ★

محمد محمود الجوهري *

التراث الشعبي
بين الفولكلور وعلم الاجتماع

للموضوع الذى بين أيدينا ، كما يحدد عنوانه ، وجهان أو مدخلان رئيسيان يمكن تناولـــه منهما معاً أو من أحدهما فقط . فيمكـــــن أن نتساءل عن الاسهام الذى يستطيع علم الفولكلور أن يقدمه فى فهم المجتمع، ويمكن بالمثل ان نتساءل عن الاسهام الذى يمكن ان يقدمه لنا علم الاجتماع فى دراسة التراث الشعبي . وفى رأينا أن الحديث فى الوجه الأول للموضوع حديث فى صميم علـــم الاجتماع ، اما الوجه الآخر فهو حديث فى علـم الفولكلور ، وهو هدفنا المحدد من هذه الدراسة ، مرجئين الحديث فى النقطة الاولى الى ســـياق آخر . فهذه دراسة فى منهج علم الفولكلـــور ، نحاول فيها تحديد الخطوط الرئيسية للاتجـاه السوسيولوجي (١) فى نطاق علم الفولكلور ، أو تناول التراث الشعبي من منظور علم الاجتماع .

(*) دكتور محمد محمود الجوهرى ، مدرس علم الاجتماع بجامعة القاهرة ، له العديد من المقالات فى التراث الشعبي ، واشترك فى تاليف كتاب ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الأول من دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبي .

(١) نســـبة الى Sociology = علم الاجتماع . وهي تختلف عن اجتماعى Social ، فالاولى تشير الى العلم ـ خاصة عند الحديث عن النظرية او المنهج أو المفاهيم.. الخ ، اما الثانية فتشير الى الحياة الاجتماعية او الحياة فى المجتمع . وقد شاعت هذه الكلمة فى كتابات شبان الاجتماعيين العرب على ما قد تسببه من ازعاج للمدافعين المتحمسين عن ترجمة كل مصطلحات العلوم الاجتماعية . ولا حيلة لنا فى استخدامها الى حين التوصل الى مقابل عربي سليم لها .

أولا : الاسس العامة

لعله من البديهي الا يستغرق مقال فى تناول تعريفات ، ومفاهيم أساسية ، خاصة اذا كانت هذه التعريفات لعلوم استقرت منذ زمن بعيد . واذا كانت هذه الحقيقة البديهية تنطبق على علم الاجتماع ، فهي بالقطع لا تنسحب على علم الفولكلور الذى لم يتجاوز فى عالمنا العربي مراحل طفولته بعد .

١ ـ علم الفولكلور :

وقد اجتهدنا فى مجال سابق فى محاولة تقديم اسهام متواضع فى تعيين حدود هذا العلم وآفاقه بشيء من الدقة والتحديد (٢) . وقد أوضحنا أن هناك اليوم فى شتى دول العالم فرعاً من فروع المعرفة ذا حدود على درجات مختلفة من الوضوح ، ويتمتع بقدر معين من الاعتراف الرسمي يقل أو يكثر هو الآخر تبعاً لظروف كل مجتمع . وقد تطلق عليه مسميات متباينة أيضاً ، ولكنه ـ رغم كل هذه الفروق والاختلافات ـ يستهدف دراسة بعض الجوانب التقليدية من ثقافة بعض المجتمعات الانسانية . وقد يصل الأمر فى بعض الحالات الى اعتباره دراسة شاملة للانسان « ككائن ثقافى » . ونحن نستخدم مفهوم الثقافة Culture هنا بطبيعة الحال بمعناه الفني ، كما هو معروف فى علم الاثنولوجيا ، أي : مجموع التراث الاجتماعي بصفة عامة .

على أننا نلاحظ أنه كثيراً ما يثور الخلط فى استخدام المسميات التي قد يختلف مدلولها من بلد لآخر . ولكن الاتجاه السائد بين دارسي الفولكلور اليوم يقوم على محاولة دراسة الانسان ككائن ثقافى حيثما يعيش ، بغض النظر عن شكل الحياة الاقتصادية التى يحياها أو نوع الثقافة التي يرعاها وترعاه ، لا فى الحاضر فحسب وانما فى الماضي كذلك .

ويهتم اتباع هذا الاتجاه بكل شيء ينتقل اجتماعياً من الأب الى الابن ، ومن الجار الى جاره ، مستبعدين المعرفة المكتسبة عقلياً ، سواء كانت متحصلة بالمجهود الفردى ، أو من خلال المعرفة المنظمة والموثقة التي تكتسب داخل المؤسسات الرسمية : كالمدارس ، والمعاهد ، والجامعات ، والاكاديميات وما اليها . غير ان هذا الاستبعاد لما يعرف « بالثقافة الراقية Superior Culture » نسبي للغاية (٣) حيث قد يهتم الاثنولوجي فى أغلب الأحوال بتكوين فكرة كلية عامة ، أو الأخذ بنظرة شاملة ، لثقافة بلد من البلاد ، وبتفسير العناصر الثابتة داخل تلك الثقافة بكل ظواهرها كالفن ، والأدب ، والموسيقى ، والفلسفة ، بل والسياسة أيضاً .

ان الثقافة نتاج عملية تطور طويلة امتدت على طول آلاف السنين ، ترسبت فى كل مجتمع بشرى ، متضمنة قدراً عظيماً من الحكمة فى معاييرها وانماطها الشديدة التنوع . ولا يمكن

---

(٢) قارن محمد الجوهرى ، « علم الفولكلور . محاولة لتعريفه » ، مقال بمجلة الفنون الشعبية العدد ١٤ سبتمبر ١٩٧٠ .

(٣) قارن مادة superior culture عند :

A. HultKrantz, International Dictionary of regional european Ethnology and Folklore, Vol. I. "General ethnological concepts" Copenhagen, 1960.

تحت الطبع الآن ترجمة عربية لهذا القاموس أعدها الدكتوران محمد الجوهرى وحسن الشامي . وسنشير اليه فيما يلي : هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور .

لأحد أن يهرب من تأثيرها ، فى أي مجتمع كان ،ابتداء من أكثر المجتمعات بساطة حتى أشدها تعقداً وتطوراً .

ومن المسائل الأساسية ذات الأهمية المحورية أن نحدد فيما يلي وبكلمات سريعة تشير الى رؤوس موضوعات والى أسماء مجالات تخصص باكملها ، مجال اهتمام الدارسين المعاصرين . انهم باختصار يهتمون : بالأدب الشفاهي المتناقل من جيل الى جيل ، وبالخرافات والمعتقدات ، والأغاني والرقصات واللغة ، والتنظيم الاجتماعي ، والتنظيم الاقتصادى ، وتفسير المعالم والقوانين التي تسير وفقاً لها ظواهر الكون وهو « الكوزمولوجيا Cosmology » والقانون العرفى ، والمسكن ، والرسم ، والتصوير والنحت ، والعادات ، والعرف ، والفنون ؛ والحرف ، واشكال السلوك فى مختلف ظروف الحياة ومواقفها ، وبالاختصار بكل عناصر الحياة المادية ، والاجتماعية ، والروحية لأى مجتمع انساني . مع عدم اغفال تأثير كل هذا على الابداع الفردى للفنانين ومن يعرفون باسم الصفوة .

هذا وقد أدى تقدم العلوم الانثروبولوجية والاثنولوجية الى توفير قدر هائل من المادة المقارنة مما يكفل لهذا الاتجاه أساساً نظرياً راسخاً كل الرسوخ . ومن شأن هذا أن يتيح توسيع مجال البحث بحيث يتضمن الى جانب العناصر والموضوعات السابق التنويه بها مسائل اخرى مثل : تاريخ الثقافة ، والعمليات الثقافية ، والعلاقات بين الشخصية والثقافة .. الخ .

وقد اقترح العالم السويدى **اريكسون** Erixon (فى عام ١٩٣٧) مصطلح الاثنولوجيا الاقليمية كقسم دولى من العلم الذى يدرس الثقافة الشعبية الاوربية أو اية ثقافة شعبية قومية معينة . ويحمل هذا العلم اسماء كثيرة (مثل : دراسات الحياة الشعبية فى الدول الاسكندنافية ، واللاوجرافيا فى اليونان ، والفولكسكندة فى البلاد الناطقة بالالمانية ..الخ) (٤) . ويختلف تاريخها ووجهتها من بلد لآخر ، الا انه يمكن مع ذلك التعبير عنها بالمصطلح المذكور . ويعرف اريكسون الاثنولوجيا الاقليمية بانها : «دراسة ثقافية مقارنة تقوم على أساس اقليمي ، ذات اتجاه سوسيولوجي وتاريخي ، الى جانب بعض المضامين السيكولوجية » . وهي فى رأيه : « فرع من علم الاثنولوجيا العامة مطبقاً على الشعوب المتحضرة فى دراسة تجمعاتها وظروفها المعقدة » . ويعلق اريكسون على هذا التحديد قائلا : « لا شك أن هناك أيضاً علم اثنولوجيا اقليمية خاصاً بالشعوب البدائية » . وينبغي أن يطلق عليه اسم « اثنولوجيا البدائيين » . ويعتقد اريكسون أن الاثنولوجيا الاقليمية تختلف عن الاثنولوجيا العامة من وجهتين : فهي تتجنب التعميمات الكبيرة ، وهي ذات اتجاه تاريخي أقوى وذلك بسبب توفر مصادر وثائقية اغنى عنها . وهو يرى انه تكمن فى هذا الظرف قوة هذا العلم .

وقد لاقى هذا المصطلح قبولاً من مؤتمر ارنهايم Arnhem (هولندة ، ١٩٥٥) بوصفه اسماً مناسباً لكل دراسات الثقافة الشعبية ، حيث أعلن الخبراء المشتركون فى هذا المؤتمر فى قراراتهم : « انهم يجمعون على تسمية هذا العلم على المستوى العالمي باسم : الاثنولوجيا . على أن تضاف اليه صفة اقليمية أو قومية فى كل مرة نريد فيها — بهذا الاسلوب — تمييزه عن دراسة الشعوب التي ليس لها تاريخ مكتوب»(٥) .

---

(٤) انظر هذه المواد ، وكذلك مادة الاثنولوجيا الاقليمية عند هولتكرانس ، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور .

(٥) Actes du Congres international D' Ethnologie Regionale, Arnhem, 1955, P. 137

وهكذا يمكننا أن نلخص ، فى ثقة ، الفهم الراهن لهذا الميدان الدراسي فى كلمات قليلة : هناك ميدان معين من ميادين الدراسة يتضمن الثقافة بجوانبها المادية والروحية . يختار البعض منه جانباً هو التراث الشفاهي أو الأدب الشعبي ويتخصصون فيه ويُعرف باسم الفولكلور . وهذا هو الاتجاه الأمريكي أساساً ، وله ممثلوه فى مصر وفى غيرها من أقطار العالم العربي (٦) ، بينما تجمع الهيئات الدولية ، وهيئات البحث العلمي والجامعات فى الشرق والغرب على السواء على تسمية الميدان كله باسم : « الاثنولوجيا الاقليمية » . ولهذا الاسم ــ أو المفهوم ــ أسماء محلية خاصة ، ولكن مفهومها جميعاً واحد .

وعلى أساس هذا التعريف الموسع سوف تبنى هذه الدراسة فى توضيح معالم النظرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي ، أو محاولات الانتفاع بعلم الاجتماع فى حقل علم الفولكلور .

٢ ــ التكامل المنهجي فى دراسة التراث الشعبي :

بقيت فى هذه المقدمة نقطة رئيسية هي بمثابة اجابة على تساؤل سوف يثور فى ذهن القارىء وهو : اذا كان هناك اتجاه سوسيولوجي فى دراسة التراث الشعبي ، فهناك بالقطع اتجاهات اخرى ، ما هي ، وما علاقتها بهذا المنهج ، واين الحقيقة وسط كل هذا الحشد الكبير من المناهج والمسميات ؟

اذا كان الهدف الذى تسعى دراسة الفولكلور الى تحقيقه واحداً ، فان السبل اليه يمكن أن تتعدد وتتنوع . وكما هو الحال فى العلوم الاخرى لا يعرف الفولكلور منهجاً واحداً شاملاً . فقد تتابعت اتجاهات البحث ــ على طول تاريخ هذا العلم ــ الواحد بعد الآخر ، وهي الآن قائمة الواحد منها الى جانب الآخر . ويرجع ذلك دون شك الى الظروف التاريخية التي مر بها العلم ، والى تعدد وتنوع موضوعات دراسته .

ويمكننا أن نميز على وجه الاجمال ــ ومن قبيل التبسيط ــ اربعة اتجاهات فى الدراسة ، هي الاتجاه الجغرافى ، والاتجاه السوسيولوجي والتاريخي ، والسيكولوجي . ويساعد كل من هذه الاتجاهات ــ من ناحية معينة ــ على خدمة الهدف المشترك بينها جميعاً ، الا وهو تفسير العلاقات القائمة بين الشعب والثقافة الشعبية . ولا يمكننا أن نكتفي بالاعتماد على واحد فقط من هذه السبل المنهجية الأربعة . ومن ثم يمكننا القول فى الواقع انها تكون مجتمعة « المنهج الفولكلورى » أو « منهج الدراسة الفولكلورية » بمفهومه المعاصر . ولكننا نلاحظ هنا أن المنهجين التاريخي والجغرافى يركزان ــ فى المقام الأول ــ على الثقافة الشعبية نفسها . بينما تتجه أنظار المنهجين الآخرين ــ وأعني السوسيولوجي والسيكولوجي ــ مباشرة الى حاملي هذه الثقافة الشعبية .

المنهج التاريخي : يعتبر هذا المنهج أقدم مناهج دراسة الفولكلور جميعاً ، ويعرف بهذا الاسم ، أو باسم : المنهج التاريخي اللغوى ، نظراً لارتباطه الوثيق بالدراسات الأدبية واللغوية فى

---

(٦) فارن محمد الجوهرى « الفولكلور ودراسات علم الاجتماع الريفي » . دراسة منشورة ضمن أعمال الحلقة الدراسية لعلم الاجتماع الريفى فى الجمهورية العربية المتحدة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ص ١٢٨ ــ ١٩٣ ، خاصة ص ١٥٤ وما بعدها .

مراحل تطوره الاولى . ويرجع الاعتماد عليه في الواقع الى المراحل الرومانسية الاولى من تاريخ دراسات الفولكلور فى اوروبا . وقد انبثقت الاشارات الاولى فى هذا السبيل من أعمال **هردر** Herder **والأخوين جريم** Grimm وجميعهم من الألمان . وقد تكثفت جميع تلك الجهود الرائدة فى ظل الصلة الوثيقة التي كانت تربط الفولكسكندة الالمانية (٧) فى ذلك الوقت بعلم اللغة، وعلوم تاريخية اخرى (مثل تاريخ القانون) . وكانت المأثورات الشعبية الأدبية هي أول عناصر التراث الشعبي التي طبق الفولكلوريون الأوائل المنهج التاريخي فى دراستها . ونذكر أنفسنا هنا باقتراب هذه المأثورات الشعبية الأدبية من المفهوم الانجليزى (الأمريكي الآن) فلولكلور ؛ والمفهوم الفرنسي « التراث الشعبي traditions populaires » . وسيظل الاتجاه التاريخي في دراسة التراث الشعبي ركناً أساسياً من أركان الدراسة الفولكلورية لاغناء عنه . طالما انه يعتمد ـ كما هو الحال في علوم تاريخية اخرى ـ على الشواهد الأدبية والمتحفية التي ترجع الى عصور غابرة ، ويحاول تفسيرها . فهذا الاتجاه أساس فى كل حالة تكون فيها حاجة الى تعقب أصل بعض عناصر التراث الثقافي الشعبي ، من أجل توضيح معنى غامض أو مجهول لأحد عناصر التراث المتداولة في الحاضر ، وبيان علاقات التراث الشعبي التقليدى بالتحولات التاريخية التي طرات على الثقافة الرسمية (أو الفردية كما يصفها **ريشارد فايس**) (٨) . وما من شك فى أن الغلو فى الاعتماد على المنهج التاريخي قد ينطوي على خطر الاغراق فى التتبع التاريخي لبعض المشكلات الفرعية التفصيلية مما يحجب عن ناظرى الباحث رؤية السياق الحي للحياة الشعبية الحاضرة ، وما تضطرم به من تنويعات وتشكيلات متعددة . هنا تفقد الدراسة الفولكلورية حيويتها وتتحول الى دراسة جافة تفتقر الى حرارة الحياة ، لا يعنيها سوى التتبع الأثرى لمشكلات جزئية لا تستطيع مهما حاولت أن تقدم لتاريخ الثقافة سوى ملاحظات هامشية لاغناء فيها .

المنهج الجغرافى : لا شك أن النظرة التاريخية ـ التي تسعى الى تحديد البعد الزماني للظاهرة الشعبية المدروسة ـ يجب أن تستكمل وتتدعم بالنظرة الجغرافية، التي تعمد الى تعيين البعد المكاني لنفس الظاهرة . فمن خلال الجمع بين البعدين الزمانى والمكانى فى النظر الى الظاهرة المدروسة ، تتكون لدينا صورة حية متحركة لهذه الظاهرة . ومن الثابت أن الارتباط الجغرافي لعناصر التراث الشعبي ، أي ارتباط هذه العناصر بظروف المنطقة والجماعة التي تسكن **مكاناً معيناً**، ذو تأثير حاسم على هذه العناصر . بينما نعرف أن الابداع الثقافى الرسمى ـ الذى يتم فردياً اساساً ـ أكثر استقلالاً عن البيئة المكانية أو ظروف المنطقة بمفهومها الجغرافى ، ولكنه فى مقابل هذا اكثر ارتباطاً وخضوعاً للسياق التاريخي الزماني . ولذلك تحتل النظرة المكانية الى التراث الثقافي المكانة الاولى فى المفهوم المعاصر لدراسات التراث الشعبي (والفولكسكندة على وجه الخصوص) . ومن ثم يمثل التسجيل الجغرافي للتراث الشعبي المعاصر الذى يحرص كل الحرص على ربط المعلومة بالمكان ، نقطة البداية التي تنطلق منها اي دراسة علمية لأي ظاهرة من ظواهر الثقافة الشعبية . وينعقد اجماع الباحثين اليوم على أن البيانات أو المعلومات الفولكلورية التي لا يتحدد بجوارها اسم المكان الذى تنتمي اليه تكون عديمة القيمة . وقد يمكن التجاوز ـ فى ظروف

---

(٧) Volkskunde (حرفياً دراسة الشعب)وهي التسمية الالمانية لميدان دراسة التراث الشعبي ، وهي تتبنى نظرة موسعة الى موضوع العلم ، وعندما نشير اليها نقصد فى الواقع لفت نظر القارىء الى هذا الفهم الموسع الذى اتسع فاكتسب دلالة اوربية الآن .

(٨) R. Weiss, VolksKunde der Schweiz, Zürich 1946, PP. 6-11.

معينة ــ عن تاريخها ، ولكن لا يمكن الاستغناء عن تحديدها جغرافياً بحال من الأحوال . وقد أصبح اسلوب العرض بالخرائط الوسيلة المعينة للنظرة الجغرافية فى دراسة التراث الشعبي ، كما هو الحال فى علوم ومجالات اخرى كثيرة . فالخريطة الفولكلورية هي التي تمنح المعلومات المكانية صورة واضحة ومحددة ، وتتيح لنا ادراك مدى انتشار ظاهرة معينة بنظرة واحدة ، وبالتالى تحديد بعض العوامل أو المؤثرات المرتبطة بالمكان (كالحواجز الجغرافية ، وغيرها من الظروف الطبيعية ، والوحدات الاقتصادية ووحدات المواصلات ، والأقاليم اللغوية ومناطق انتشار دين أو عقيدة معينة . . الى غير ذلك من العوامل التى تتضح فى المكان) وكل هذه العوامل مما يكون له الدخل الأكبر فى تحديد مصير ، وتحول ، واختفاء العنصر الثقافى الشعبي المدروس . وعلاوة على أن الاتجاه الجغرافى يسمح ــ من خلال العرض بالخرائط ــ بتوضيح التفاعل بين الأشياء والقوى الموجودة فى المكان ، فانه يقدم لنا العنصر الثقافى فى اطار الكيان العضوى المتنوع للثقافة الشعبية ككل . ويصبح بوسع أطلس الفولكلور بخرائطه العديدة المتنوعة أن يؤيد هذا التفاعل ويبت فيه بآراء قاطعة .

غير أن كل خريطة فولكلورية لا تمثل سوى « لقطة » فوتوغرافية . وقد يستحيل فهم هذه اللقطة ــ هذه الصورة الثابتة ــ فى كثير من الأحيان الا من خلال التعرف على تطورها . ولن يتسنى ذلك بالطبع الا عن طريق الاستعانة بالمنهج التاريخي ، الذى يحول لنا هذه اللقطة الى « فيلم » ، الى شريط ملىء بالحياة والحركة . عندئذ قد يتضح ــ مثلاً ــ أن هذا الشاهد الوحيد المنعزل على أى معلومة من المعلومات كان ينتمي فى الأصل الى منطقة متماسكة مترابطة ، أو ــ على العكس من ذلك ــ ان الشيء العام المنتشر على نطاق واسع قد انطلق فى الأصل من منطقة نشأة محدودة . وعندها يمكن تحديد نقطة الانطلاق هذه تحديداً تاريخياً .

من هذا يتضح بكل جلاء أنه لا مناص من الاستعانة فى نفس الوقت بالطريقتين الجغرافية والتاريخية ، كي نتمكن من فهم الموضوع المدروس ــ ببعديه الزماني والمكاني ــ كشيء متطور وكائن في آن واحد معا . ونجد فى الممارسة الفعلية للبحث ان المنهجين يمتزجان ويرتبطان أوثق الارتباط ، فهذه الدعوة الى الجمع بينهما ليست وليدة اعتبارات نظرية فقط .

ويشترك هذان المنهجان فى انهما ينظران الى عنصر الثقافة الشعبية المدروس بمعزل عن حامله الى حد ما . ولكننا يجب أن ندرك هنا أن الانسان ، أن حامل هذا التراث الشعبي هو الذى ينقل هذه الظاهرة عبر الزمان وينشرها عبر المكان ، فهو وراء الظاهرة المدروسة ، ولا وجود ولا حياة لهذه الظاهرة بدونه . ويصدق ذلك بشكل اخص على العادات ، والمأثورات الشفاهية ، والمعتقدات بأشكالها المختلفة ، والمعارف الشعبية التي لا يمكن أن نصادفها بعيداً عن حاملها . وكان لا بد من نظرة اخرى جديدة ــ تتمثل فى المنهجين السوسيولوجي والسيكولوجي ــ تبرز لنا هذا الشعب ــ حامل التراث ــ وتؤكد على دوره ، وتحدد هذا الدور بدقة .

المنهج السوسيولوجي : أما المنهج السوسيولوجي فى دراسة التراث الشعبي موضوع مقالنا هذا فيهتم بتحديد البعد الاجتماعي لعناصر التراث موضوع الدراسة . فهذا الاتجاه لا يهتم بتاريخ أو مدى انتشار اغنية شعبية معينة أو حكاية معينة ، بقدر ما يهتم بجماعة الغناء أو الجماعة التي تروى فيها الحكاية . ونشير هنا الى أن الاهتمام بدراسة الارتباط الاجتماعي لعناصر التراث الشعبي فى ميدان الفولكلور أقدم من الدراسات السوسيولوجية الشعبية التي كانت قد بلغت حداً كبيراً من الارتقاء فى المانيا بالذات . وكل الميزة التي عادت بها الدراسات المذكورة على

علم الفولكلور أن اكدت اكثر من أى وقت مضى النظرة السوسيولوجية فى الدراسة الفولكلورية . والمؤكد هنا على أى حال أن البحث الفولكلورى لايستطيع ــ ولن يستطيع ــ سواء كان يتبع اتجاها تاريخيا أو جغرافيا تجاهل هذا السؤال الهام : فى أى جماعة محلية ، وطبقات اجتماعية ، وأى مهن ينتشر العنصر الشعبي المدروس . ولا شك أن تفكك الجماعات المحلية التي كانت تتمتع فى الماضي بقدر كبير من التماسك والعزلة ، وكذلك اعادة تكوين وترتيب الطبقات الاجتماعية ، قد بدات تصبح ظاهرة عامة فى مجتمعنا النامي ، بعد أن عرفتها اوروبا على نطاق واسع فى فترة التحول الاجتماعي الكبير ، ولا زالت تعرفها وان كان بدرجة أخف حتى اليوم . ومن شأن هذه العمليات أن تدفعنا الى زيادة الاهتمام بمشكلة البعد الاجتماعى للثقافة الشعبية بشتى عناصرها .

المنهج السيكولوجي : من الواضح أننا فى ثنايا مراعاتنا للبعد الاجتماعي ــ الذى تهتم به الاتجاهات السوسيولوجية ــ نبحث فى حقيقة الأمر خاصية أو جانباً معيناً من سلوك الانسان ، حامل الثقافة . ولكن الاتجاه السيكولوجي يكرس كل اهتمامه لحامل الثقافة فقط . اذ يحرص على تحديد الموقف العقلي النفسي للانسان الذى يوصف بأنه شعبي . فدراسة العناصر الشعبية هنا ليست غاية فى ذاتها ، وانما هي وسيلة لغاية اخرى . وما من شك فى أن النظرة السيكولوجية يمكن أن تعود على دراسة الفولكلور بفوائد جمة ، ولكن يجب أن نحذر من أن المغالاة فى الاعتماد عليها والأخذ بها يمكن أن يحول الفولكلور ــ أو دراسة التراث الشعبي ــ الى سيكولوجيا . فالفيصل فى بقاء الدراسة الفولكلورية محتفظة بطابعها الأصيل المتميز هو ارتباط الاعتبارات السيكولوجية فى دراسة ظاهرة شعبية معينة باعتبارات تاريخية وجغرافية وسوسيولوجية صالحة للتطبيق على المواد الشعبية فى مجموعها .

خلاصة : هناك اذن أربعة اعتبارات أو أربع نظرات يجب أن تتعاون جميعها فى اطار منهج الدراسة الفولكلورية ، وان اختلفت درجة الامتزاج من حالة لاخرى . بحيث أننا نصف احدى الدراسات بانها تاريخية أو اخرى بانها جغرافية وهكذا .

ويمكننا ان نوجز كلامنا فى نقاط محددة على النحو التالي :

يتكون المنهج الفولكلورى من :

١ ــ **النظرة التاريخية :** أى تحديد البعد الزماني للعنصر الشعبي المدروس .

٢ ــ **النظرة الجغرافية** (التي تستخدم اسلوب العرض بالخرائط) : أى البعد المكاني للعنصر المدروس .

٣ ــ **النظرة السوسيولوجية :** أى البعد الاجتماعي لحامل التراث الشعبي موضوع الدراسة .

٤ ــ **النظرة السيكولوجية :** أى الموقف العقلي النفسي لحامل التراث الشعبي .

ونود أن نؤكد أن قولنا بأن منهج الدراسة الفولكلورية ينطوى على الأخذ بهذه النظرات الأربع مجتمعة ليس صادراً عن رغبة فى التوفيق أو التلفيق ، أو موقف يتهرب من الالتزام برأى معين محدد . ولكن استعراضنا لأي نموذج سوف يثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أن الفهم الكامل المستوعب لأي ظاهرة لن يتيسر بدون أخذ كل هذه الأبعاد فى الاعتبار .

ولو اننا أردنا ان نضرب مثلاً على ذلك بطقس الصلاة على الميت (صلاة الجنازة) لقلنا انه يتعين

علينا فى البداية ان نتعقب تاريخياً نشأة هـــذه الشعيرة وتطورها (الصور قبل ظهور الأديـــان السماوية الكبرى لتوديع الميت رسمياً أو دينياً ــ الوضع بعيد ظهور احد الأديان الســـماوية الكبرى ــ ثم فى العصور الوسطى .. الخ ، حتى الوقت الراهن) ، والتعرف على معناها الأصلي (من توديع رسمي للميت وتعبير عن المودة لـــه وتكريمه ، الى مجرد طقس يُمارس اليوم من قلة قليلة من المشتركين فى الجنازة مستمداً بقاءه من ضرورته الدينية الرسمية ، خالعاً عن نفسه كل تعبير عن المودة والاعزاز الشخصي للميت) . ومع ذلك فان هذا التطور الذى اشرنا اليه لم يقطع نفس الخطوات فى كل الدوائر ــ أو الوحدات ــ الثقافية داخل الامة التي تنتمي اليها . ومن شأن خريطة العناصر الشعبية التي تعرض للمــوقف الراهن لهذه الشعيرة فى مختلف أرجاء المجتمع أن تحدد لنا مدى انتشار الصور ودرجات التمسك المختلفة بهذه الشعيرة ، بحيث يتسنى لنـــا فى النهاية على أساس هذه الخريطة أن نقسم المجتمع الى مناطق ــ أو دوائر ــ ثقافية . وهنا تطرح علينا مشكلة البعد الاجتماعي نفسها (سنلاحظ فى هذا المثال بالذات أن مشكلة البعد الاجتماعي ، أى الاختلاف فى الممارسة والارتباط بين الطبقات .. والمهن المختلفة .. الخ ، اقل ظهوراً ، لارتـكاز الممارسة أصلاً على تقليد ديني ، له عمومية أشمل من المحددات الاجتماعية الاخرى) . ثم يلزمنا فى النهاية التعرف ــ من خلال النظرة السيكولوجية ــ على موقف الناس من هذه الشعيرة ، وما يرتبط بممارستها فى نفوسهم من قيم واحساسات .. الخ .

على هذا النحو تقريباً يجب أن نسعى الى الهدف المنشود ــ وهو الفهم الشامل للظاهـــرة المدروسة ــ من المسالك المختلفة ، مع تأكيدنا مرة اخرى على انه لا يحدث ولا يتعين على جميـــع الباحثين ان يسلكوا نفس الطريق بالتحــــديد . فلكل دراسة طابع مستقل متميز ، يحتاج ــ ربما بسبب طبيعة الظاهرة نفسها ، أو ثقافة الباحث ــ الى التأكيد على نظرة معينة . فهذا المثال الذى عرضنا له ليس على نفس الدرجة من الصلاحية للعرض بالخرائط ــ حيث انه ينطوى على مضمون واحساس أكثر مما ينطوى على أشكال أو صور متباينة ــ تتسم بها ظواهر اخرى ، كما أن التباين فيه لاعتبارات اجتماعية ليس واضحاً وضوح التباين فى نماذج اخرى . بينما النظرتان التاريخية والسيكولوجية تحتلان هنا مكانة أساسية ... وهكذا . المهم هنا الا يركز الباحث على منهج معين ، بل يضع بقية المناهج فى اعتبـــاره على طـــول البحث .

فدراسة التراث الشعبي ليست معقدة العلاقات من حيث المادة فحسب ، بل من ناحية المنهج أيضاً . لذلك يجب الا يكون التحيز النظرى أو التأمل الفكرى هو الموجه والمحدد ، بل التنــوع الحي للظاهرة المدروسة ، والخبرة الحية التي تتجلى فيها المعايشة الأصيلة للواقع المدروس . ذلك هو جوهر دراسة الفولكلور .

٣ ــ تساؤلات رئيسية :

فى ضوء هذا الفهم العام لقواعد المنهـــج فى علم الفولكلور ننتقل فيما يلي الى تنـــاول موضوعنا الخاص . ونجمل فى سطور قليلة الجوانب التي يفتـــرض أن توضحها النظـــرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي . وهي تمثل فى نفس الوقت رؤوس الموضوعات التي سنتناولها فى مقالنا ، وهي :

١ ــ نصيب كل جماعة من الجماعات الاجتماعية التي يتكون منها الشعب من التـــراث الشعبي ، أي اننا نريد هنا الوقوف على « حملة التراث الشعبي » . (الفقرة ثالثاً) .

٢ ــ الاسهام الذى قدمته كل جماعة من تلك الجماعات (أو الفئات) الى التراث الشعبي ؛ أو بمعنى آخر توضيح الأصل الاجتماعي للتراث الشعبي ، والقاء الضوء على عمليات تبادل التراث بين الفئات الاجتماعية المختلفة . (الفقرة رابعاً) .

٣ ــ القاء الضوء على علاقة المبدع بالتراث الشعبي .

٤ ــ الكشف عن القوى الابداعية الخلاقة للشعب . (وكليهما الفقرة خامساً)

٥ ــ المفروض أن تساعدنا النظرة السوسيولجية على رؤية تغير التراث سواء فى الماضي أو الحاضر . وهذه الرؤية الواضحة لديناميات التغير فى التراث الشعبي هي المؤشر الذى يساعدنا على التنبؤ بمسلك هذا التغير فى المستقبل . (الفقرة سادساً) . (٩)



على أننا لا نقصر حديثنا فيما يلي على « الجماعات الاجتماعية » بمعناها المحدود ، وانما تتسع معالجتنا لتغطى كذلك نصيب الجماعات الفكرية ، والنوعية (ذكور أو اناث) وجماعات العمر ... الخ ، أي باختصار جميع الفئات الاجتماعية التي ينقسم اليها الشعب ، والتي لا تتطابق فى نفس الوقت مع جماعات اقليمية أوجغرافية كسكان دولة معينة أو اقليم او منطقة فرعية داخل تلك الدولة . وان كانت الأخيرة تمثل بدورها جماعات اجتماعية أيضاً ، ولكن من نوع خاص ، ومختلف عما نحن بصدد الحديث عنه هنا .

ولن نشير فيما يلي الا عرضاً الى الفروق الاقليمية (أو الجغرافية) فيما يتعلق بنصيب الفئات المختلفة فى التراث الشعبي . وينطبق نفس القول على الفروق التاريخية بين الفئات كأن نشير مثلاً الى أن نصيب الطبقة الارستقراطية الحاكمة قد تفاوت من عصر الى عصر ، فكان مثلاً فى العصر الاسلامي الأول كذا ، ثم تباين عنه فى العصر المملوكي أو العثماني فأصبح كذا . أو أن نصيب فئة الفلاحين قد تقلص فى عصر معين بالقياس الى عصر آخر ، أو أن فئة عمال الصناعة قد برزت فى عصر معين كمستهلك لأنواع معينة من الفنون والتقاليد الشعبية ، وأنها قامت بعملية فرز واختيار لمختلف عناصر التراث الشعبي وفقاً لظروف تكوينها وحياتها ومتطلبات اسلوب الانتاج الذى تمارسه وهكذا . فهذه الدراسة لا تغفل طبعاً هذه الأبعاد المتنوعة التي يمكن أن تقودنا رغم تعقدها واحتياجها الى مزيد من الدراسات المونوجرافية والبحوث المتخصصة ، الى مزيد من فهم الأبعاد الاجتماعية للتراث الشعبي ــ ككيان اجتماعي . أعني أن الاشارة المسهبة الى هذه الأبعاد تسليم بوجودها واعتراف بأهميتها ، ولكننا فى دراستنا هذه نركز فى المقام الأول على بعد واحد ، أو قل على نظرة تشريحية استاتيكية فى زمان واحد ، ولا نقلب هذا البعد على جوانبه المختلفة . وحسبنا بذلك أن نمهد الطريق الى هذا المدخل الصعب المحفوف بالمخاطر فى تناول التراث الشعبي بالدراسة والتحليل .

---

(٩) قارن هذه الخطة بمعالجة « أدولف باخ » للاتجاه السوسيولوجي فى علم الاجتماع فى كتابه الجامع « الفولكلور الألماني » ، وتمثل تلك المعالجة أشمل وأوفى المعالجات المعروفة فى دراسات الفولكلور على المستوى العالمي :

See, A. Bach, Deutsche Volkskunde, 3.ed. Heidelberg, 1960, PP. 413-450.

وسيلحظ القارىء التزامنا بكثير من الآراء والنظريات التي عرضها « باخ » فى ذلك المكان .

٤ ـ مشكلة الشواهد الواقعية :

ما من شك فى أن القارىء يتفق معنا على أن موضوعاً كموضوعنا هذا ـ سواء لاتصاله بالفولكلور أو بعلم الاجتماع ـ لا يمكن أن يقتصر على بيان المبادىء العامة ، ولا الوقوف عند حد المناقشات النظرية ، وانما ينبغي أن يدعم هذا المبدأ أو ذاك ويدلل على هذه الحجة أو تلك بكل ما يمكن الوصول اليه من شواهد واقعية حية . ويتطلب هذا توفر قدر من الدراسات السابقة أو عمليات التجميع الضخمة المنظمة . لذلك تظل اشاراتنا ـ بالنظر الى الوضع الراهن لدراسات الفولكلور وحركات التجميع المنظم فى البلاد العربية ـ مقصورة على الخبرات الشخصية الخاصة للكاتب وعلى النتف المتناثرة فى المراجع المختلفة ـ وحسبنا ان اشرنا وأوضحنا بالدليل العملي جانباً من جوانب القصور ونقطة هامة من نقاط الضعف التي تتصف بها حركة الفولكلور فى بلادنا .

على أن هذا التحفظ الأساسي لا يقلل على الاطلاق من القيمة العلمية للأفكار والمبادىء التي نوردها . فقلة الشواهد أو عدم احاطتها لا يقلل من صحة هذه الأفكار ولا يطعن فى علميتها ، فالشواهد عليها قائمة وراسخة فى الثقافات الاخرى التي شهدت منذ أمد بعيد ولا زالت تشهد حركة فولكلورية علمية راقية . ولكن القصور هو فى شمول واحاطة الشواهد التي نوردها عن وجود هذا الخط فى ثقافتنا وبين أفراد مجتمعنا .

فنحن اذا اشرنا مثلاً فى صدد حديثنا فيما بعد عن نصيب الفئات الاجتماعية المختلفة فى التراث الشعبي ، الى وجود فروق فى التمسك بالتراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء ، وأوردنا بعض النماذج على ذلك من دنيا الأزياء الشعبية او الأثاث ، فان ذلك لا يطعن اطلاقاً فى صحة الفكرة ، ولكنه يبيح للقارىء ـ ونحن نعترف له بالحق كل الحق فى ذلك ـ المطالبة بتوسيع نطاق الشواهد ، بايراد المزيد منها عن الفرق فى هذا التمسك فى مجالات الأدب الشعبي بفنونه المختلفة والعادات ... الخ .

ولقد كان من الطبيعي أن يلجأ الكاتب الى البيئة الشعبية المصرية يستمد منها شواهده ويعرض منها نماذجه وأمثلته . ولم يكن يدفعه الى ذلك تجاهل للدراسات الشعبية فى البلاد العربية الشقيقة (**كالكويت، وسوريا ، وتونس** .. الخ) ، وانما على أساس أن صلته بالواقع المصري أقرب منها بأى واقع عربي آخر ، وان التراث الشعبي المصرى هو الذى حظى نسبياً بأكبر عدد من الدراسات والتجميعات التي تعد ـ بعد الخبرة العملية المباشرة ـ أكبر معين لهذه الشواهد والنماذج . فليأخذ القارىء هذا بعين الاعتبار ، ويقدر معنا عمومية المبادىء والحجج ، ومحلية الشواهد والنماذج .



ثانيا : الاتجاه السوسيولوجي فى الدراسات الفولكلورية العالمية

عرفت دراسات الفولكلور ـ على اختلاف مسمياتها واتجاهاتها ومواطنها ـ محاولات كثيرة على طريق المعالجة السوسيولوجية لعناصر التراث الشعبي . ونظلم انفسنا دون شك لو زعمنا اننا يمكن أن نقدم فى هذا الحيز المحدود عرضاً شاملاً لكل هذه المحاولات . ولكننا مع ذلك نتخير أبرزها جميعاً وابعدها تأثيراً فى مسار الدراسات الفولكلورية فى العالم لنعرضه على الصفحات التالية فى ايجاز قبل أن ننتقل الى توضيح تحديدنا الخاص لأبعاد الموضوع وعناصره فى الفقرات

التالية (من ثالثاً الى خامساً) وسنقسم هـذاالعرض تبعاً للبلاد ، فنتكلم عن محاولات النظرة السوسيولوجية فى المانيا ، ثم فى فرنسا ، وبعدهافى دول الشـمال الاوروبي ، ثـم نضرب بعض الأمثلة العامة كنموذج لمعالجة سـوسيولوجيةلظاهرة أو أكثر من ظواهر التراث الشعبي . ولا يعني هذا التقسيم ان كل دولة أو مجموعة دولقد اختارت طريقاً مستقلاً عن الدول الاخرى فى معالجة الموضوع ، وانما هو سبيل ـ معروفومعتمد ـ لتصنيف الآراء والنظريات ، خاصة اذا كان يجمع بينها جميعاً الموقف النظرى العام ؛وهو هنا التأكيد على البعد الاجتماعي لظواهر التراث الشعبي . ونشير فى النهاية على عجللموقف الدراسات المصرية من الموضوع .

الاتجاهات السوسيولوجية فى المانيا

أ ـ الفـولكسـكندة الاجتماعيـة : الفولكسكندة الاجتماعية Soziale Volkuskunde هي ـ كما يقول **ايكه هو لتكرانس** فى قاموسه ـدراسة أقسام الشعب الاجتماعية ، وكذلك الارتباطات الاجتماعية بين المواد الثقافيـةالشعبية . وقد صاغ المصطلح العالم الالماني **ريل** Riehl فى عـام ١٨٥٤ . وكانت اهتمامـات**ريل** مركزة أساساً على طبيعة « الشعب Volk » الالماني (أو على حد تعبيره « طبيعة الشعب »فى عاداته وعمله) . ويفرق **« ڤيلار** Wähler **»** بين الفولكسكندة الاجتماعية ودراسة المنتجـاتالثقافية أو « دراسة الثقافة الشعبية » ، ويعتبر كليهما فرعين من فروع الفولكسكندة (الفولكلورالألماني) .

ب ـ علم الاجتماع الاثنوجرافى : وضـع**مولمان** Mühlmann هذا المصطلح للدلالـة على الاتجاهات النظرية فى علمى الاثنولوجيا والاجتماعالمعتمدة على المادة الاثنوجرافية : أى « الدراسة السوسيولوجية النظرية للمادة الاثنوجرافية »علىحد تعبيره. وهو يشير بوجه خاص الى الفترة بـين ١٨٦٠ و ١٩٠٠ ، التـى تمثـل عصردراسات التطور الثقافى والاجتماعي . ولـو ان **مولمان** لا يوافق علـى تسـمية هذه الفتـرة« بالتطورية » ، ذلك لأن المصطلح الأخير ما هو الا رأى جدلي معين . وقد استعير هذا المصطلح منكتاب **ليتورنو** Letourneau المعنون (علم اجتماع ما بعد الاثنوجرافيا La Sociologie D'apr'es L'ethnographie) الصادر عام ١٨٨٠ (١٠) .

جـ ـ الـراق الأدنى : الـراق الأدنـى Lower Stratum هو « عامة الشعب » أو الطبقات الدنيا البدائية فى أى مجتمع متحضر ذى تركيباجتماعي معقد . وقد بذلت محاولات عديدة على مـدى فترات زمنية طويلة لتحديد السـماتالفكرية والنفسية والاجتماعية لهذه الطبقة . وقد قدم **هابرلاندت** Haberlandt مصطلح الراقالأدنى عام ١٨٩٥ فى المقدمة التي كتبها للعدد الأول من الدوريـة النمساويـة « فولكسـكندة Volkskunde » . وقدم فى هذه الكلمة تصوره الخاص لهذه الفئة وواجب دراسة الفولكلـورحيالها . وكانت اجتهاداته بداية لمحاولات جديدة تلته اختلفت معه واتفقت على طريق تحـديدمشخصات تلك الطبقة الدنيا ، المستهلك الأكبر لمختلف عناصر التراث الشعبي .

وخلاصة نظر هؤلاء الفولكلوريين الألمان أنبؤرة اهتمام « الفولكسـكندة » (الفولكلـور الألماني) يجب أن تكون الشعب وليس الامة .ولم تكن هذه الفكرة جديدة كل الجدة ، فقد سيطرت فى الواقع على هذا العلم منذ البداية .الا أن **هابرلاندت** ـ واكثر منه **هوفمان كراير** ـ

---

(١٠) قارن مادة ethnographische Soziologie عندهولتكرانس ، المرجع السابق .

قد جعلا الشعب مرادفاً لراق اجتماعي أو طبقة اجتماعية معينة . وخلفا بذلك تقييماً غامضاً لحاملي التراث الشعبي . وقد كان هذا التمييز بين راق أعلى وراق أدنى مناسباً للاتجاهات التطورية التي كانت سائدة في ذلك الوقت .

وقد أضاف « **هانز ناومان** » أبعاداً جديدة الى هذه الفكرة اذ عمد الى تطبيق آراء « **ليفي برول** » في علم النفس الشعبي على الفولكسكندة . وقابل بين المجتمع المحلي البدائي الجمعي الموجود في الراق الأدنى والثقافة الرفيعة الخاصة بالراق الأعلى التي وصلت الى مرحلة الفردية والتمايز . وعلى الرغم من أن رأي « ناومان » قد أثر تأثيراً عمقياً على دراسات الفولكلور الألمانية ، الا أنه تعرض لهجوم عنيف ، كما سرى في هذا الصدد الشك في صلاحية مفهوم الراق الأدنى نفسه . وتعددت المحاولات ، وكثرت الاجتهادات من أجل تصحيح نظرة ناومان هذه ، وانتهى الأمر ببعض الدارسين الى أن عرف الشعب « بأنه حالة عقلية وليس طبقة اجتماعية مستقلة » . ويقول **كورين** Koren : « ان القطبين المتقابلين راق أعلى وراق أدنى اللذين كانا يعتبران متضادين من قبل دائماً ، أصبحنا نعثر عليهما اليوم في داخل الانسان .. كل انسان » (١١) .

وبذلك يتضح أن محاولات تحديد الراق الأدنى وما دار حول هذا هذا المفهوم من جدل قد أثرى النظرة السوسيولوجية الى التراث الشعبي أكثر من أي جهد نظري آخر .

د ــ فولكلور الحاضر : ويعني فولكلور الحاضر في البلاد الناطقة بالالمانية تركيز دراسة الحياة الشعبية (أي الفولكسكندة) على عادات وأفكار الشعب في الوقت الحاضر . ويستخدم أصحاب هذا الاتجاه الحقائق التاريخية الثقافية في فهم الثقافة الشعبية الحاضرة . وهكذا يعرف **شبامر** Spamer الفولكسكندة على النحو التالي : « تعنى دراسة الفولكسكندة الألمانية في المقام الأول بتصوير الحياة الروحية الشعبية بطبقاتها وجماعاتها المختلفة ، بالاعتماد على ملاحظة ما هو قائم » . وهناك كثير من الظروف التي حفزت الى هذا الاتجاه ، نذكر منها على سبيل المثال : التصنيع والتحضر ، وكذلك اندماج اللاجئين من المانيا الشرقية في المانيا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن الطبيعي أن يؤدي ظهور هذا الاتجاه الى التقريب الوثيق بين الفولكسكندة (الفولكلور) وعلم الاجتماع (١٢) .

هـ ــ فولكلور المدينة الكبيرة : فولكلور (فولكسكندة) المدينة الكبيرة Grossstadt Volkskunde هي الدراسة الثقافية للمدن الكبرى ، كما تجرى في كل من المانيا والنمسا . وقد بدأ هذا الفرع من الدراسة في عشرينات هذا القرن ولكن لم تظهر أول دراسة مونوجرافية فيه الا في عام ١٩٤٠ بقلم **ليوبولد شميدت** Schmidt ويمكن مقارنة فولكسكندة المدينة الكبيرة « بدراسات المجتمع المحلي » التي يجريها علماء الانثروبولجيا والاجتماع الأمريكيون . كما يمكن مقارنتها بنظرية المجتمع الحضري عند **روبرت ردفيلد** Redfield وغيره ، ولكنها تتميز بطابع تاريخي ثقافي أوضع . ويشرح « ريشارد بايتل » ــ وهو نفسه أحد الباحثين في هذا الميدان بما اجراه من دراسات على مدينة برلين ــ دوافع هذا النوع الألماني من الدراسات ، فيقول : « لم يفت أبداً الباحثين الذين عاشوا في المدينة الكبيرة ، ان المجتمع المحلي والتقاليد تتعرض ــ

---

(١١) قارن مادة الراق الادنى Lower Stratum في المرجع السابق .

(١٢) قارن مادة Gegenwarts Volkskunde في المرجع السابق .

عند جمهور المدينة الكبيرة ـ لاعادة تشكيل مستمر وتغير لا ينقطع ، وان المهاجرين الجدد الى المدن الكبرى يصحبون معهم العادات والمعتقدات التى كانت شائعة فى بلدهم ، ويحرصون على الحفاظ عليها . بينما قام فريق آخر باجراء بعض البحوث التي علمتنا كيف نفهم المدينة الكبيرة كوحدة عمرانية شعبية ذات تراث أصيل ومحفوظ » . كذلك يقول **ماكنسين** Mackensen : « ان الأشكال الثقافية الخاصة بشعب المدينة الكبيرة توازى الأشكال الاجتماعية للفلاحين وصيادى السمك والصيادين ، بمعنى أنها صادرة عن نفس الموقف الاجتماعى الاساسي » .

وتتميز الدراسات الفولكلورية للمدينة الكبيرة باتجاه سوسيولوجي واضح ، كما يتمثل ذلك فى آراء **فيرهي** Verhey التي تعتبر مزجاً بين الاتجاهات التاريخية والسوسيولوجية ، على حين كرس **بويكارت** Peukert جهده لتحليل البروليتاريا العمالية فى المدن الكبيرة (١٣) .

الاتجاهات السوسيولوجية فى فرنسا

أ ـ الفولكلورية الجديدة : الفولكلورية الجديدة Neo Folklorisme هي النظرية التي قدمها **مارينوس** Marinus والتي تعتبر الظواهر الفولكلورية ظواهر اجتماعية ، ولذلك يجب دراستها من وجهة نظر سوسيولوجية وظيفية . ويؤكد مارينوس ان الفولكلوريين الجدد يقولون « ان كل العلوم تسير من الخاص الى العام ، وان الهدف الأساسي لرجل العلم هو أن يسير نحو القضايا التركيبية » وقد أمكن تحقيق ذلك فى علم الاجتماع ، فرجل الاجتماع يبحث عن الجوانب المشتركة بين الظواهر ، وكل ما يمكن أن يقربها لبعضها ، اذ تكمن فى هذه التشابهات ـ التي ستكتشف ـ الأسباب المفسرة المشتركة . ولا يمكن التوصل الى هذه الأسباب الا عن طريق التعميم . وهذا هو الطريق الذى ينبغي أن يسلكه الفولكلور . ويجب أن يكون الغرض النهائي والاتجاه العام لكل من الفولكلور والاثنوجرافيا هو تقديم اسهامهما فى انضاج علم الاجتماع البحت . ويطلق مارينوس على هذا النوع من الفولكلور اسم « **الفولكلور السوسيولوجي** » .

على أننا نلاحظ ان مارينوس لا يعرف الفولكلور (فيما عدا أنه لا يرى فرقاً بين الفولكلور « الروحي » والاثنوجرافيا « المادية ») . ولكنه يميز بين الفولكلوريين التاريخيين الوصفيين من ناحية ، والفولكلوريين التعميميين من ناحية اخرى . فيقتصر أصحاب الاتجاه الأول على شكل المظاهر وتفاصيل الأشكال ، أما الآخرون فلا يرون الا الميكانيزمات والوظائف . ويؤكد مارينوس أن هذه الفائدة السوسيولوجية أعظم قدراً من الفائدة التاريخية . ويمكن للاتجاه الثاني ، كما هو الحال فى كل العلوم الاجتماعية ، أن يساعد الأول ، الا أن الاتجاه الثاني وحده لا يكفى . ينبغي اذن أن نعمل لمستقبل فولكلور سوسيولوجي ، وألا نتوقف عن البحث عن الاصول ، ولكن ينبغي أيضاً أن نبحث عن الأسباب . عندئذ سنقيم علماً بكل ما يعنيه اصطلاح العلم .

---

(١٣) من اهم واطرف فروع دراسات التراث الشعبي اليوم دراسة « فولكلور ـ المدينة الكبيرة » .

Grosstadt Volkskunde = City folklife Research

ودراسة التجديد innovation والعمليات المرتبطة بحدوث التجديد . الخ . قارن هاتين المادتين عند هولتكرانس . وكذلك كتاب « هيرمان باوزنجر » .

Bausinger, Volkskultur in der technischen Welt, Stuttgart, 1961.

على أن هذا لا يعني القول بأن مارينوس يتجاهل تماماً أهمية الفولكلور التاريخي . فهو يقول في صدد حديثه عن الظواهر الفولكلورية « كظواهر اجتماعية » انه : « ينبغي دراستها عن طريق الملاحظة المباشرة ، وخاصة في الواقع الحي ، والتوقف نهائياً عن النظر اليها على أنها من رواسب الماضي » . ثم ان « الفولكلور عندما يُنظر اليه من جهة النظر السوسيولوجية يكون أهم وأفيد علمياً منه لو نظر اليه من منظور تاريخي » (١٤) .

ب ــ **الفولكلور الوظيفي** : الفولكلور الوظيفي هو اتجاه فرنسي في دراسة الفولكلور طبقاً للمنهجين الوظيفي والسوسيولوجي . وكان علماء الفولكلور الفرنسيون هم أول من بدأ هذا النوع من الدراسة . فيقول **ڤان جنب** Van Gennep ان الفولكلور يدرس : « الظواهر في تفاعلها مع البيئات التي نمت وتطورت فيها » . وهو يصف هذه الظواهر بأنها ليست مجرد رواسب ، وانما ظواهر راهنة ، أي تسميتها « الظواهر المتولدة » . ومنذ ذلك الحين و « **شريننن** Schrijnen » يدعو الى هذا النوع من الدراسة مطلقاً عليه اسم الفولكسكندة الوظيفية .

ج ــ **علم الاجتماع الانثروبولوجي** : وقد رسم عالم الفولكلور الفرنسي **سانتيف** Saintyves حدود هذا العلم . وهو يرى أنه يجب أن يجمع بين كل من الفولكلور والاثنوجرافيا أي يجمع في رأيه بين الثقافة المادية والفكرية (الروحية) الخاصة بالطبقات الدنيا في البلاد المتحضره (وهو ما يساوى مفهوم فولكلور) وبالشعوب البدائية والامية (وهو ما يساوى مفهوم اثنوجرافيا) .

د ــ **علم الاجتماع الاثرى** : ابتكر **ڤارانياك** Varagnac مصطلح علم الاجتماع الأثرى Palaeosociology ليشمل الدراسات التي تتناول الظروف الاجتماعية للعصور الماضية . ويرى ڤارانياك أن مثل هذه الدراسات يجب أن تتضمن « اعادة رسم صورة حالات اجتماعية شديدة القدم على أساس آثارها الحديثة أو المعاصرة ، لاقامة نوع من علم الاجتماع الأثرى بفضل تلك المواد مثل نصوص وآثار كل من العصر الوسيط والعصر القديم وفجر التاريخ . حتى لا نخاطر بالذهاب الى عصر ما قبل التاريخ » .

الاتجاهات السوسيولوجية في دول الشمال الاوروبي :

أ ــ **علم الاجتماع السلالى** : Ethnosociology هو دراسة العلاقات الاجتماعية بالرجوع الى المجتمعات البدائية والشعبية . وكان المصطلح مستخدماً في المانيا (وفي بعض الأحيان ــ على الاقل ــ في الولايات المتحدة) ، ولكنه كان أكثر شيوعاً في البلاد الاسكندنافية ، وخاصة فنلندة . ويرجح البعض أنه قد صيغ داخل مدرسة « **وسترمارك** » الفنلندية . وهناك نوع من الصلة بين هذا المفهوم ومفهوم علم الاجتماع الاثنوجرافي السابق الأشارة اليه .

ب ــ **علم الاجتماع الواقعي** : يفهم الدارسون الاسكندنافيون علم الاجتماع الواقعي Real Sociology على أنه دراسة الخصائص الثقافية للمجتمع ، أي أنه علم اجتماع يمارس كدراسات ثقافية . ومن الطبيعي أنه يمكن وصف علم الاثنولوجيا كله بأنه علم اجتماع واقعي حالما

---

(١٤) قارن مواد : Neo Folklorisme, Functional Folklore, Anthropo sociologie and Palaeo sociology.

عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

يهتم بالبعد الاجتماعي (قارن فيما يلي : الأبعادالاثنولوجية) ، أو يتخذ منهجاً سوسيولوجياً ، أو يتناول العلاقات الاجتماعية .

جـ ـ دراسة الحياة الشعبية : يعنى هذاالفرع بدراسة الحياة الشعبية والثقافة الشعبية فى البلاد المتحضرة ، وهو مصطلح سويدى يرجعالى عام ١٩٠٩ . وقد عني **اريكسون** Erixon بتوضيحه وشرح مضمونه . ويهمنا هنا الاشارةالى الطابع السوسيولوجي الغالب على دراسات هذا الفرع .

د ـ الابعاد الاثنولوجية : وقد عني اريكسون بتحديد هذه الأبعاد الاثنولوجية ، وهي الفئات التي يمكن طبقاً لها تصنيف الظواهر . وهناكفى رأى اريكسون ثلاثة أبعاد أثنولوجية هي : الزمان ، والمكان ، والوحدة الاجتماعية (١٥)ويترتب على هذا وجود النظرة التاريخية ، والجغرافية ، والسوسيولوجية فى الاثنولوجيا .وفى هذا يقول اريكسون : « وهكذا فان الثقافة تنطوى على مفارقات كثيرة بسبب تنوعها وظلالهاالكثيرة . وتظهر هذه المفارقات فى الأبعاد الثلاثة : التاريخي ، والجغرافى ، والاجتماعي ، ومن الجوانب الهامة للبحث الثقافى تنبع مثل هذه المفارقات وتفسيرها » . وقد أطلق البعض علىهذه الأبعاد أيضاً اسم أبعاد ثقافية (١٦) .

هذا وقد أثمرت هذه الاتجاهات والمواقفالمختلفة عديداً من الدراسات والبحوث ذات الطبيعة المسحية أو المونوجرافية ، مما لا مجاللعرضه هنا . ويكفي أن نشير الى نموذج بارز من الدراسات المتصلة بالفولكلور والتي درست منمنظور سوسيولوجي أساساً وأقصد الموضة ، والأفكار المستحدثة، والاختراعات ... الخ (١٧).

دراسات مصرية

من المغالاة أن نزعم أن لدينا دراساتفولكلورية مصرية أخذت بالنظرة السوسيولوجية كأداة رئيسية فى النظرة الى موضوعها وتحليله .غير أن هذا الحكم العام لا ينفي أن هناك كثيراً من الملاحظات والنظرات السوسيولوجية المفيدة فىدراسات عديدة من الأساتذة والرواد فى حقل الفولكلور المصرى . فدراسات سهير القلماوى ،وعبد الحميد يونس ، ورشدى صالح وغيرهم تنطوى ـ بشكل متناثر ـ على ملاحظات تمثلانتباهاً مبكراً لهذا البعد الهام من أبعاد الدراسة الفولكلورية . ولكننا لا يمكن أن نسم دراسة واحدمنهم أو من غيرهم بتبني الاتجاه السوسيولوجي واتخاذه موقفاً عاماً فى دراسة التراث الشعبيالمصرى . وسيلحظ القارىء من خلال الشواهد الوفيرة التي أفدنا منها فى توضيح وجهة نظرنابثراء تلك الملاحظات المتناثرة ، وقدرتها ـ لو احسن الجمع بينها ـ على تعميق وتأكيد النظرةالاجتماعية فى فرعنا هذا .

غير أن هناك محاولة مبكرة فى هذا الميدانلا يمكن أن نشير الى الدراسات المصرية دون أن

---

(١٥) اغفل اريكسون هنا الاشارة الى بعد رابع هام فىدراسة الظاهرة الشعبية ، وهو البعد النفسي ، مما ترتب عليه اغفاله الاشارة الواضحة الى الاتجاه النفسي فىالدراسات الفولكلورية والاثنولوجية .

(١٦) قارن مواد : Ethnosociology, Real Sociology, Folklife Research and Ethnological Dimensions

فى المرجع السابق .

(١٧) قارن هذه المواد فى المرجع السابق .

نذكرها بكلمة ، رغم عدم اتصالها الكبير بالموضوع كما نعالجه هنا . فقد كتب الدكتور **ثابت الفندى** مقالاً بعنوان «الفولكلـــور وعلم الاجتمـــاع »(مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، السنة السادسة والسابعة ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣ فى مجلدواحد، ص ١ ـ ١٥) . وقد أراد الاستاذ الدكتور الفندى أن يعرض لبعض النماذج الشعبية التي تلقى الضوء على ظروف المجتمع وطبيعة العلاقات والنظم الاجتماعية . ولم يتعرض المقال لمناقشةأية قضايا نظرية ، ولم يدعم شواهده بأية اشارة الى المصادر التي استقى منها هذه الشواهد ،مكتفياً بعرض النماذج فقط .

وقد سبق أن اتفقنا على أننا نسعى فى مقالناهذا الى محاولة الكشف عن الاسهام الذى يمكن أن يقدمه علم الاجتماع لدارسي الفولكلور ، أوالاتجاه السوسيولوجي فى ميدان الفولكلـــور . ولذلك فالتساؤل عن الاسهام الذىيمكن أن تقدمهمواد الفولكلور لرجل الاجتماع خارج عن موضوع بحثنا كما حددناه فى مطلع حديثنا ، كما أن عدمالاستشهاد بمجتمعات محددة أو مصادر معينة معروفة يجعل الحوار مع دراسة كهذه أمراً غيرمجد فوق أنه مستحيل أصلاً .



ثالثا : حملة التراث الشعبي

هناك ملاحظة أولية تستوجب منا وقفة فىمطلع الحديث عن حملة التراث الشعبي سواء فى مجتمعاتنا أو فى بقية المجتمعات الانسانية علـىاختلافها . فقد ترددت فى أكثر من مناسبة دعوى خطيرة سيقت للتعليل عليها أكثر من حجة ، ألاوهي أن الطبقة العليا (أو الطبقة المثقفة او الراقية أو ما شئت لها من أسماء) (١٨) ليست لها علاقةمباشرة بهذا التراث الشعبي كما هو الآن بسبب سيطرة الطابع الفردى عليها ، وارتقاء مستواهاالثقافى وارتباطها بالثقافة الرسمية بشكل مؤثر وفعال فى حياتها . وحسبنا أن نؤكد بادىء ذىبدء ان هذه الطبقة ليست عديمة الصلة بهـــذا التراثأبداً. وقد قدم العديدونمنعلماء الفولكلوراسهامات قيمة فى توضيح هذه النقطة ، غير أن أبرزها جميعاً ذلك الذى قدمه عالم الفولكسكندة(الفولكلور) السويسرى **ريشارد فايس** Weiss اذ يقول : « توجد الحياة الشعبية والثقافـــةالشعبية دائماً حيث يخضع الانسان ـ كحامل للثقافة ـ فى تفكيره ، أو شعوره أو تصرفاتـــهلسلطة المجتمع والتراث » . ويقـــــول علاوة على هذا « يوجد فى داخل كل انسان شد وجذبدائمان بين السلوك الشعبي وغير الشعبي » . ولذلك يتضح عند كل انسان موقفان مختلفانأحدهما فردى ، والآخر شعبي أو جماعي (١٩) .

فجميع أفراد الامة ، سواء كانوا عمالاً أوفلاحين أو رعاة ، رجال أعمال أو جنوداً ، محامين أو اساتذة جامعيين يشتركون جميعاً فى خاصيةكونهم « شعباً » ، على اعتبارهم حملة الأشكال الثقافية التقليدية . وما من جدال فى أن كثافةهذا العنصر الشعبي أو شدته تختلف حتماً من فئة الى اخرى ، ولكن لا يوجد انسان بدونها علىالاطلاق. الفيصلفى الموضوع هو ما يعرفه الشعب ـ أىمجموعسكان البلد ـ منخلالالمعرفةالمتواترةبالطريق التقليدى . فنحن هنا ننظر الى الانسان ككائن ثقافى ، أو ندرسه فى سلوكه كحامل للثقافة. ويبدو ذلك واضحاً عندما لا يستطيع أن يحرر نفسه من الثقافة التي ينتمي اليها ، ويســـلككانسان فرد عقلاني .

---

(١٨) قارن مادة : Upper Stratum فى المرجعالسابق .

(١٩) R. Weiss, op. Cit, P. 7

ومن الواضح أنه لا يوجد انسان فرد يخضع خضوعاً كاملاً لسلطان العقل ، ويستطيع أن ينظم جميع أفعاله طبقاً للمبادىء المنطقية . وبالمثل لا يوجد — فى ميدان الاحساسات والعواطف — انسان يعرف كيف يحافظ على ذاتيته الفردية المتميزة دون أن يتأثر بمعايير السلوك الكثيرة المعقدة التي تنص عليها التقاليد(أو التراث أن شئنا) . ولا يستطيع اكثر الناس اصالة واستقلالاً داخل احدى الثقافات — حتى ولو تصور فى نفسه أنه أبعد عن كل تأثير تقليدى — ان يهرب من هذا التأثير او يتفاداه . والواقع أنه لا يوجد انسان فى العالم لا يشاركه فى التقاليد أو يعدم بعض اللحظات اللاعقلية . ومن الطبيعي — كما أشرنا — أن تختلف شدة التراث من طبقة اجتماعية لاخرى ، ولكن المسألة مسألة شدة فقط . وليست مقصورة تماماً على طبقة بعينها (٢٠) .

اذا اتفقنا على هذا الأساس العام فاننا نبدأ بأن نركز اهتمامنا على نصيب الطبقة المثقفة من التراث الشعبي ، دون الدخول فى حديث عن ارتباطه الداخلى بالجماعة الشعبية (٢١) .

ومع أن عضو تلك الطبقة المثقفة — صاحبة الثقافة الرسمية — فى المجتمع يرتبط بعلاقة قوية وثيقة بمجتمعات اخرى ، بعضها خارج بلاده نفسها ، الا أنه يرتبط فى الوقت نفسه ارتباطاً قوياً بالتراث الاجتماعى لبيئته المحدودة التي يعيش فيها . فالشخص« المثقف » فى طنطا يتكلم ويأكل، ويتصرف على نحو مختلف عن زميله فى اسيوط مثلاً . اذ أن كليهما يخضع خضوعاً قوياً لعادات وتراث بيئته الثقافية التي ولد وتربى فيها .

وتتفاوت علاقة الشخص المثقف بتراث بيئته المحلية الشفاهي ، فقد تكون علاقته بالحكايات أقوى وأدوم من الأمثال مثلاً (٢٢) ولدينا فى هذا الصدد معلومات أكثر دقة وتفصيلاً عن الوضع فى ثقافات اخرى سبقتنا فى مضمار الدراسات العلمية للتراث الشعبي . من هذا مثلاً ما يشير اليه « **ادولف باخ** Bach » من أن الحكاية الخرافية والاسطورة غالباً ما يضعف اهتمام الشخص المثقف بها بالقياس الى النكتة والنادرة (والقصة الفكاهية) ، التي تحتل مكانة أثيرة لديه . كذلك

---

(٢٠) يسوق « باخ » Bach نصاً عن كروجر Krüger من كتابه « سيكولوجيا الحياة الاجتماعية Psychologie des Gemeinschafrs lebens » الذى يمثل أعمال المؤتمر الخامس عشر للجمعية الالمانية لعلم النفس والمنعقد فى توبنجن فى الفترة من ٢٢ الى ٢٦ مايو ١٩٣٤ يؤيد به هذا المعنى ، يقول : « لايوجد فى حقيقة الأمر حدث نفسي واحد لايتأثر بالكيان الاجتماعي الذى ينتمي اليه الفرد فى الحاضر أو كان ينتمي اليه يوماً ما فى الماضي . فاشد خبراتنا عمقاً تعتمد فى جوهرها على الجماعة، ومن أبرز تلك العناصر الاجتماعية المؤثرة الجماعة الشعبية أو الاقليمية الشعبية فى نفس الوقت » . قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٥ .

(٢١) قارن حديث باخ ، المرجع السابق عن هذا الارتباط ، ص ٥٧٩ وما بعدها .

(٢٢) لعله من الاسهامات التي تتوصل هذه الدراسة الى تقديمها وابراز أهميتها احتياجنا الشديد الى دراسات متخصصة فى نواح بعينها من موضوعات التراث الشعبي . فليس يكفى الاستسلام « لحمى الجمع » بلا هدف أو موجه ، وانما يجب أن تتخذ عمليات التجميع — كما أشرنا الى ذلك فى أكثر من سياق فى دراسات سابقة — لنفسها هدفاً محدداً تسعى الى تحقيقه . فنحن اذ نجمع الاغانى الشعبية ، اوالأمثال ، او الحكايات ، يجب ألا نقتصر على مجرد تسجيلها وتدوين بيانات عن الراوى وحسب . ولكننا يجب أن نتجاوز ذلك الى تعقب هذا الأثر الشعبي فى حياته الاجتماعية بالقاء الضوء على « البعد الاجتماعي » لرواته ومستمعيه على السواء (بالنسبة للأثر الأدبي) . أو مستخدميه ، ومتقبليه، وصانعيه .. الخ ، (بالنسبة للأثر المادى مثلاً) . ولسنا نقصد هنا أدب الطوائف أو المهن المختلفة — على اهميته التي لا خلاف عليها — ولكننا نعني نصيب كل فئة اجتماعية(بورجوازية ريفية ، بورجوازية حضرية ، فلاحين ، عمال صناعيين ... الخ) من نفس العنصر الشعبي .

يشير **باخ** الى ارتباط الشخص المثقف بالأغاني الشعبية التي يرددها في المناسبات المختلفة . وان كان يغلب عليها الطابع الطفولي أو الفكاهي المرح (٢٣) .

اما العادات الشعبية فالتزام الفئات المثقفة بها في أكثر من مناسبة واضح لكل ذى عينين ولعلنا نكتفي هنا بالاشارة الى طائفة يسيرة منها : في العيدين ، ورمضان ، والحج ، ومناسبات الميلاد والزواج والوفاة ... الخ (٢٤) .

كذلك الحال بالنسبة للمعتقدات الشعبية ، فأبناء الطبقات العليا المثقفة يشاركون بقية أبناء بيئتهم المحلية في معتقداتهم الشعبية ، ولا تخفى على الكثيرين منا حكايات عنهم في هذا الصدد : عن الزار ، وزيارة الأولياء ، وعن المشعوذين والمشتغلين بالسحر ، (بل والطب الشعبي ايضاً !) والعرافين ، والمشتغلين بتحضير الأرواح وما الى ذلك من فنون الدجل والشعوذة (٢٥) . ويمكن أن نطيل القائمة أكثر من هذا اذا ضربنا بعض الأمثلة المحددة : كوضع مصاحف أو عملات معدنية في اساس المباني الجديدة ، وخاصة المساكن ، وحمل الأحجبة ، وان كان هؤلاء يحرصون على اخفائها ، على خلاف أبناء الطبقات الدنيا ، والاستخدام السحرى للقرآن ... الخ . وأعتقد أنه لا حاجة بنا الى استعراض أنواع الفؤول والنذر التي يتطير بها أبناء تلك الفئات في المناسبات المختلفة . فالحكايات عنها معروفة لكل منا ، وحسبنا هنا فقط تأكيد الحقيقة المنهجية الأساسية التي نحن بصدد التعرض لها .

ولكننا نعود فنؤكد مع ذلك أننا لا نسعى الى تعسف الحقائق أو الى تحميل الوقائع فوق ما تحتمل . نريد أن نقول بوضوح اننا نثبت بذلك أن أبناء تلك الطبقات الراقية الذين يخضعون للثقافة الرسمية بدرجة أكبر في تسيير امور حياتهم **ليسوا مقطوعي الصلة بالتراث الشعبي لبيئاتهم المحلية** . ولكن ليس معنى هذا أن هذه الثقافة الشعبية لا زالت مسيطرة على حياتهم وأساليب معاشهم . خاصة في مختلف امور الثقافة المادية : فقد اختلف اسلوب عملهم ووسائلهم في كسب معاشهم عن الوسائل التقليدية مما حمل معه بالضرورة تغييراً في أدوات عملهم ، وفي العادات المرتبطة بالعمل ، وفي علاقات العمل ، والجوار ، والعلاقات مع الأقارب ، وفي الزى ، وفي المسكن ، وفي الاثاث المنزلي ، وفي أدوات الرفاهية ومتع الحياة (وسائل التبريد ، والتدفئة ، والتسلية : تلفزيون ، راديو ، اسطوانات .. الخ) وفي بعض العادات والمعتقدات .. الخ .

---

(٢٣) المرجع السابق ، ص ٤١٥ .

(٢٤) اشارت علياء شكرى في دراستها عن عادات الموت في مصر والتي اعتمدت فيها على بيانات عديد من الاخباريين ينتمى الكثيرون منهم الى فئات مثقفة تاخذ بالثقافة الرسمية في العديد من جوانب حياتها ، اشارت الى انتشار تلك العادات (من تجهيز للميت ، ودفنه ، والحداد عليه .. الخ) بين الفئات المثقفة العليا في المجتمع . قارن :

Aliaa Shoukry, Wandlung und Konservierung des Totenbrauches in Agypten von der Mamlukenzeit bis zur Gegenwart, Bonn, 1968

علياء شكرى : « الثبات والتغير في عادات الموت في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » .

(٢٥) اشار كاتب هذه السطور في دراسته المنشورة عن السحر المصرى الاسلامي الحديث الى مشاركة الكثيرين من أبناء هذه الفئات في التردد على المشتغلين بالسحر لأغراض متباينة . قارن :

Moh. El-Gawhary, Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Buri Zugeschriebenen Werken, Bonn, 1968.

الفلاحون : تتميز الطبقات الدنيا (أو الراق الام) (٢٦) ، وخاصة فى مجتمعاتنا التي لازالت تقليدية فى معظم جوانب حياتها بضخامة حظها ــ وخاصة الطبقات الريفية منها ــ من التراث الاجتماعي لبيئتها الشعبية . وتتضح لنا شواهد كثيرة على ذلك منها : المسكن التقليدى ، وتخطيط القرية ، وأساليب العمل التقليدية ، والزى الشعبي المتوارث ، والمعارف التقليدية عن الطقس ومبادىء التنبؤ به والتعرف عليه ، والعادات الاجتماعية الشائعة ، والمعتقدات الشعبية القديمة ، والتراث الأدبي الشعبي سواء فى الأغاني أو الحكايات ، أو الألغاز والأحاجى .. الخ . فهذه كلها مجالات تتفوق فيها الطبقات الريفية على ما عداها من سائر فئات المجتمع ، وتتميز فوق كثرة استهلاكها منها بابداعيتها وقدرتها الخلاقة فى تلك الأنواع .

ولو اجلنا النظر فى التراث الشعبي الفلاحي لوجدناه أشد ما يكون ثراء وتنوعاً وفى نفس الوقت دلالة على اسلوب حياة هذا القطاع الضخم من أبناء الشعب ، ذلك هو الأدب الشعبي من ناحية ، والثقافات المادية (من أدوات عمل ، وأدوات منزلية ، وأزياء .. الخ) من ناحية اخرى . فاذا خصصنا الحديث عن الأدب الشعبي الفلاحي وجدنا أن الأغاني المصاحبة للعمل ، والمتشكية من العمل ، والمتغنية بالعمل ، أو قل أدب العمل هو بمثابة محور الأدب الشعبي الفلاحي وعموده الفقرى . وفى هذا يقول **رشدى صالح** فى مؤلفه العظيم « الأدب الشعبي » : « أول ما يطالعنا من صفات العمل السائد لدى جمهرة الفلاحين أنه يؤدى بأدوات عمل بدائية لا بد للعامل بها من أن يبذل مجهوداً بدنياً متصلاً ومن أن يكرر الوحدة الحركية طوال وقت عمله ، يمد الذراع ويثنيها ، يبسط اليد ويقبضها ، يرفع القدم وينزلها ، ويشد عضلاته ويرخيها فكأنما جسمه آلة تدور فى حلقة مفرغة من الحركات المتكررة . ومثل هذا العمل يلزمه ارسال الأصوات التي هي فى الأصل رد فعل غير ارادى من العامل والتي أصبحت تنظم توقيع الحركة البدنية . فهذه الأصوات ــ ثم من بعد الأنغام ــ ذات فائدتين ضروريتين : الاولى التسرية عن العامل والثانية تنظيم حركته البدنية وحفزه للبذل . والملاحظ أنه ما من عمل يدوى الا والغناء جزء منه ، وكلما استلزم العمل جهداً أعظم كلما تأصل الغناء فيه » (٢٧) .

وعلاوة على هذا نلحظ فى أدب العمل الفلاحي انعكاسات اسلوب حياة الفلاح ، ففيها وصف لأدوات العمل ، وحديث عن الدواب ، واغنيات عديدة عن أحلام الراحة « والجلوس فى الظل ، وروعة الليل بغير كدح » .. الخ (٢٨) .

وهناك بُعد آخر تتضمنه اغاني العمل ، علاوة على الشكاية أو السلوى أو التسلي ، هو الارشادات العملية . فنجد الفلاح الذى يعمل على الشادوف يدخل ضمن غنائه ــ الذى يتحدث عن الحب والغربة ويصف الآلة ويندب حظه ــ ارشادات عملية : « فاذا علا الماء فى المسقاة طلب الى زميله « الحوّال » أن يصرفها ويبقى على ميزانها ، واذا قل عن المنبع طلب اليه أن يحبسها عن مسالكها .. ونحس أن هذه الارشادات لا تنبىء عن الاغنية بل هي من صلبها .. » (٢٩) . ولن يسمح المقام

---

(٢٦) انظر مادة « الراق الام » Mutterschicht عند هولتكرانس ، المرجع السابق .

(٢٧) أحمد رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٥ ، مكتبة النهضة المصرية ، ص ٢١٤ ــ ٢١٥ (صدرت لهذا الكتاب طبعة ثالثة موسعة عن نفس الدار عام ١٩٧١ ، ولكن جميع الاشارات هنا الى الطبعة الثانية) .

(٢٨) أحمد رشدى صالح ، فنون الادب الشعبي ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، دار الفكر ١٩٥٦ ، الجزء الأول ، ص ٦٤ .

(٢٩) رشدى صالح ، الادب الشعبي ، ص ٢١٥ وما بعدها .

بالاستطراد فى الحديث عن أدب العمل عند الفلاحين ، ولكن يكفي أن نقرر انه أدب فلاحين أولاً وأخيراً ، فالعامل الصناعي الحديث الذى لا يعتمد اعتماداً أساسياً على المجهود البدني ، ليس له نصيب من هذا النوع من الأدب .

فاذا تركنا ميدان الأدب الشعبي ، وانتقلنا الى ميدان المعتقدات والمعارف الشعبية وجدنا ظاهرة ريفية مميزة لحياة الفلاحين هي التقويم الزراعي . فالملاحظ اليوم أن الفلاحين ينفردون بتقويم قبطى يرجع الى أصل فرعوني ، هو التقويم الشمسي . وهو ينظم لهم عملهم الزراعي ويحدد المواسم الزراعية وينظم الأعياد الزراعية . أما المواسم الدينية التي جاءت مع الاسلام ، فكان لا بد من ترتيبها طبقاً للتقويم القمرى (كالعيدين ، ورمضان ، ومولد النبي ، ونصف شعبان ، والاسراء .. الخ) . هذا بينما تسير بقية قطاعات المجتمع على الالتزام بالتقويم الجريجورياني ، الذى تنظم وفقاً له كل العمليات الحكومية والرسمية وشئون الحياة العامة .. الخ (٣٠) .

كذلك نجد فى ميدان العادات الشعبية كثيراً مما يقتصر على الطبقات الريفية . ولنذكر كمثال على ذلك الاحتفال بليلة النقطة . فهذا الاحتفال يكاد يقتصر اليوم على المناطق الريفية . وهو يتم عادة يوم الحادى عشر من شهر بؤونة (طبقاً للتقويم القبطى المشار اليه) . ويقول عنها أحمد أمين فى قاموسه « .. وهم يستبشرون بها وينسبون اليها تنقية الهواء . ومنع الأمراض . وخصوصاً الطاعون . وقد اعتادوا أن يضعوا فى تلك الليلة قطعة من الطين المجفف يقيسون به الفيضان ، فان ابتلت بالماء دل ذلك على أن الخير سيكون عظيماً ، وهم يعتقدون أنه فى هذه الليلة وضعت عجينة اختمرت لاعتدال الجو » (٣١) . وهناك عادات اخرى كثيرة لا يعرفها سوى الفلاحين ، نذكر منها مثلاً عادة « كشف الوش » (٣٢) ، التي تمثل أحد عناصر الاحتفال بالزفاف .

---

(٣٠) أحمد امين ، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ ، ص ٢٥٣ ، وكذلك رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٨٧ ــ ٨٨ .

(٣١) قارن أحمد امين ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩ ، ورشدى صالح ، الادب الشعبي ، ص ٨٦ .

(٣٢) بعد ان ينتهي حفل الزفاف ، وينصرف المدعوون ، وتدخل العروس الى غرفتها ، تضع خماراً على وجهها وتجلس فى انتظار عريسها . ولا تسمح له العروس برفع هذا الخمار (أى « كشف وشها ») (حسب التعبير المصرى الفلاحى) الا بعد أن يدفع لها هدية نقدية . وقد تحدث مساومة على هذه الهدية ، وكلما نالت منه مبلغاً اكبر من المال كلما ادخل ذلك السرور على قلب أهلها .

وقد ورد عن هذه العادة السؤال رقم (٤٠١) من الجزء الذى اصدرناه ــ مع زملاء لنا ــ من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي . (ويتناول موضوع دورة الحياة) ، ونص السؤال كما يلي :

« ٤٠١ ــ هل تضع العروس خماراً على وجهها عندما تجلس فى حجرتها فى انتظار دخول العريس عليها ؟
هل يجب على العريس أن يدفع هدية معينة قبل أن تسمح له برفع الخمار ؟
هل يجب أن يدفع هدية قبل أن ترد تحيته وتتخاطب معه ؟
هل يدفع هدية قبل ان تسمح له بخلع ملابسها الداخلية ؟
هل تتم مساومة لرفع قيمة الهدية ؟
ما مقدارها عادة ؟ » .

انظر : ــ د . محمد الجوهرى وعبدالحميد حواس و د. علياء شكرى : الدراسة العلمية للعادات والتقاليد الشعبية ، القسم الاول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٠ . قارن كذلك مقارنة بين عادة خطف العروس الموجودة عند الذين يمارسون الزواج البدوى ، وعادة « كشف الوش » ذات الطابع الفلاحي عند : رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٧٨ .

على أن أهمية الطبقات الريفية لا تتمثل فقط فى كونها مستهلكاً أو مبدعاً رئيسياً لشتى أنواع الثقافة الشعبية ، وانما فى كونها تمثل فى الوقت نفسه منطقة التجاء (٣٣) تترسب وتتجمع فيها عناصر التراث الشعبي التي لفظهـــا أهل المدينة وتخلوا عنها . وهي تلعب هذا الـــدور بشكل أوضح وأخطر فى كثير من البلاد الاوروبية التي قطعت منذ تاريخ أبعد شوطاً أكبر منا فى التحضر ، ونمت فيها أساليب الحياة الحضريـــة الى الحد الذى قضت أو كادت تقضي فيه على المكانة المتميزة للثقافة التقليدية . وباتت الثقافة الرسمية والتنظيمات الحديثة تحكم كل مناحي الحياة ، بحيث لم يعد أمام البقية الباقية مـــن التراث ســوى أن تتشـــبث بالـــريف وأهل الريف (٣٤) .

بعد الريف والحضر :

يتفاوت حظ ساكن المدينة وساكن الريف من التراث الشعبي تفـــاوتاً كبيراً . فعلى حين لا يزال القروى يحتفظ كما أشرنا من قبل بقدر كبير من مختلف عناصر التراث الشعبي نجد أن سكان المدن قد تخلوا عن الجانب الأكبر من تراثهم ، ولكنهم لم يتخلوا عنه جميعه ولا يمكن أن يتخلوا عنه أبداً ، وان ابتكروا له أشكالاً وتنويعات جديدة .

ولكن هناك علاوة على الاختلاف فى الكم ، اختلافات كيفية خطيرة أيضاً . ونبدأ باستعراض بعض النماذج على ذلك من ميدان الأدب الشعبي الذى تتوفر لدينا عنه أخصب الدراسات نسبياً بالقياس الى بقية ميادين التراث الشـــعبي . فيميز رشدى صالح بين « أدب شعبي تقليدى ، أداته العامة أدب الفلاحين ، وأدب شعبي حديث أداته العامية أو الفصحى وهو أدب جمهـــور المدينة والطبقة الوسطى » (٣٥) . ويستطرد بعد ذلك فى بيان السمات المميزة لكل نوع من نوعي الأدب الشعبي ، من حيث مضامينه ، ومصادره ، وموتيفاته الأساسية ، وطابعه العام .. الخ . فيشير الى أن أدب الفكرة الوطنية «ذا الطابع الحضرى» قد استلهم بعض أفكاره من اوروبا (كاستلهام ادباء الثورة العرابية بعض مبـــادىء الثـــورة الفرنسية) والى قربه بشكل أوثق من الفصحى اليسيرة منه الى اللهجات التقليدية والمحلية . كما يشير الى أن التضمينات الاسطورية أقل فى أدب الفكرة الوطنية منها فى الأدب الشـــعبي . « ... وهذا كله منطقي مع مجتمع المدينة المتأثر بالحضارة الغربية وتطبيق العلم والذى تجرى على مسرحه حوادث التاريخ سريعة . وفى هذا يختلف عن مجتمع القرية الذى لا يزال العمل فيه جارياً بأدوات الفراعنة ولا يزال العلم الحديث لم يطرق أرضه طرقاً قوياً » (٣٦) .

اما اذا انتقلنا الى مجال العادات والتقاليد الشعبية فنجد تلك الاختلافات أشد وضوحاً من ميدان الأدب الشعبي . وقد قدمت **علياء شكرى** فى دراستها « عن التغير والثبات فى عادات المدن فى مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر » ، شواهد حية على هذا التغير الذى جعل عادات الموت والحداد تتخذ اليوم فى المدن المصرية شكلاً يختلف عن ذلك الذى تظهر به فى الريف . فقد

---

(٣٣) قارن مادة « منطقة التجاء » Refuge Area عند هولتكرانس ، المرجع المذكور .

(٣٤) ادولف باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٦ – ٤١٧ .

(٣٥) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٨ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ١٩ ، ولنفس المؤلف ، فنون الأدب الشعبي ، الجزء الثاني ، ص ٢٥ .

اثرت طبيعة الحياة الحضرية (فى المدن) على ظهور الفئات المحترفة التي تضطلع باعداد الجثة ، وحملها الى القبر ، ودفنها ... الخ . هذا فى الوقت الذى لم تنقطع فيه فئات محترفة فى القرى لأداء هذه الأعمال . كذلك اثرت طبيعة المدينة ـ وخاصة فيما يتعلق بنظام المرور وما اليه ـ على شكل الجنازة ، وحجمها ، ومسارها . . الخ . وامتدت هذه التأثيرات الى عادات ومراسيم الحداد والمشاركة وكل ما يتصل بذلك من عادات وتقاليد (٣٧) .

وتطول القائمة لو اننا تطرقنا الى استعراض كل الاختلافات بين الريف والمدينة فى العاب الأطفال ، وأغانيهم ، وفى الزى الذى أصبح فى المدينة مرتبطاً بطابع عالمي واضح ، وطابع خاص بالبروليتاريا الحضرية ، بينما لا يزال فى الريف على حاله التقليدى . هذا بينما استحدثت الحياة في المدينة صوراً وأشكالاً جديدة للعادات والمرح والاعتقاد ... الخ . ففى المدينة تنتشر المقاهي بصورة أوسع ، وتمارس عديداً متنوعاً من الأغراض ، من تسلية الى تجارة الى صناعة الى خدمات . . الخ . كذلك استحدثت المدن أعياداً جديدة (كعيد الام ، وعيد الطفولة . . الخ .) واخذت المدن تتجه الى اقامة الأفراح ـ وبدرجة اقل المآتم ـ فى نواد أو صالات . . الخ .

وقد سجلت الدراسات الفولكلورية فى الخارج ظواهر فريدة فى هذا المجال ، اذ ثبت بقاء بعض العادات فى المدينة بين الطبقات العمالية على حين انها كانت قد اختفت فى اصولها الريفية منذ أمد بعيد ، ويمثل هذا القول استثناء طريفاً من القاعدة العامة التي تكلمنا عنها فى سياق سابق ، الا وهي تحول المناطق الريفية الى « مستودعات » أو « مناطق ترسب » لمختلف عناصر التراث الشعبي التي تكون قد اختفت من المدينة وبطل استعمالها .

ويسوق باخ Bach على ذلك مثالاً واضحاً فى كتابه « الفولكلور الألماني » اذ يقول : « يحدث فى بعض الأحيان أن تكون احدى العادات الشعبية القديمة قد اختفت بين الطبقات الريفية منذ وقت بعيد ، بينما لا زالت معروفة ـ بشكل جزئي ـ بين الطبقات العمالية فى المدينة . من هذا مثلاً عادة تقديم « نقوط » نقدى أو هدايا بمناسبة الزواج فى بعض اقاليم المانيا . وهناك شيء قريب من هذا فى بعض أشكال التحية والعبارات التي يتبادلها الناس عند اللقاء »(٣٨) .

ونود الاشارة هنا الى أن هذه المشكلة ، أعني العلاقة وتطورها بين الانسان القروى والانسان الحضرى واثر ذلك كله على استهلاك عناصر التراث الشعبي وابداعه والابتكار فيه يمكن أن تزداد وضوحاً اذا ما أخذنا البعد التاريخي فى اعتبارنا . فهنا يمكن أن تلقى لنا الأرقام والأوضاع فى المراحل التاريخية المختلفة ـ وخاصة التاريخ الحديث للتحضر فى القرنين التاسع عشر والعشرين ـ الضوء الكافى على حجم النمو الحضرى وتطور قدراته واثره على الريف وعلاقته به .



« الخرافات العلمية » تطور خاص فى المعتقد الشعبى فى المدينة :

شهدت المدن الاوروبية فى القرون القليلة الأخيرة تطوراً خاصاً فريداً الا وهو ظهور قطاع عريض من ذوى الثقافة المتوسطة ، أو ان شئت أنصاف المثقفين ، الذين اخذوا من الثقافة حظاً

(٣٧) قارن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ورشدى صالح ، فنون الادب ، الجزء الاول ، ص ٩٠ .

(٣٨) باخ ، المرجع السابق ، ص ٤١٧ .

وافراً فى بعض الجوانب (مثل الحرف والمهن التي يمارسونها) بينما ضعف نصيبهم من الثقافة الروحية والانسانية حيث لم تستبدل ثقافتهم الدينية التقليدية التي تخلوا عنها ، بمثل وقيم عليا جديدة . ومن ثم أصبحت عقولهم نهباً للخرافات والأوهام ذات الطابع العلمي في ظاهرها - والتي ليست مع ذلك من العلم فى شيء . فما هي حكاية هذه « الخرافات العلمية » أو « الخرافات المثقفة ؟ » .

حينما انهارت الأساطير الكلاسيكية وتحطمت المعتقدات الدينية التقليدية ، نجد ان عناصرها البدائية وقد تخلصت من هذا الغطاء الديني المتهالك تبرز الى الوجود وتحتل مكانة اثيرة فى نفوس الناس . فقد حدث بعد أن انهارت الروح الدينية الساذجة التي كانت متوارثة عن العصور الوسطى ، أن ظهرت فى اعقاب الثورة الاصلاحية فى القرن السادس عشر معتقدات خرافية واسعة الانتشار عن السحر والسحرة والشياطين والعفاريت .. الخ . (وان كانت اصولها ترجع بطبيعة الحال الى فترات أبعد تاريخياً) . ولكنها مرت بفترة ازدهار هائل فى تلك الفترة وكنتيجة للانهيار الديني عند الأغلبية . ومع أن الأفكار الاصلاحية الدينية الصاعدة قد حلت كثيراً من المشكلات الدينية التقليدية وخلصت اتباعها من ربق الأفكار الفاسدة ، الا أن الكثيرين منهم وجدوا ملاذاً « فى المعتقدات الخرافية العلمية » أو « الخرافات المثقفة » التي اشرنا اليها . وبرزت تلك الظاهرة باوضح صورها في القرن التاسع عشر . وتجلت فى ظواهر عديدة من بينها : الاعتقاد فى الأرواح ، وتوسيط تلك الأرواح فى علاج الناس ، وانجاز الأغراض المعينة ، وتجسيد الروح .. الى غير ذلك من معتقدات تحاول جميعها أن تعطى نفسها مسحة علمية ، وتدلل على صحة معتقداتها ببراهين تدعى لنفسها العلمية .

ولعلنا لا نغالي اذا قلنا ان تطوراً مشابهاً — وان كان راجعاً الى ظروف ودوافع مغايرة — قد حدث فى مجتمعنا المصرى ابان العقدين أو الثلاثة الأخيرة . ولنسترجع الآن معاً موجات استحضار الأرواح ، أو الزار ، أو استخدام الوسطاء ، أو جمعيات الأرواح المختلفة ، أو قراءة الكف والفنجان واستطلاع الكوتشينة ، ومعرفة الطابع ، والتنويم المغناطيسي .. وغير ذلك من ظواهر غذت بعضها وسائل الاعلام من ناحية ، وغذت البعض من ناحية اخرى جمعيات متخصصة مثل جمعيات الأرواح .. وسعت هذه جميعاً الى اتخاذ المسحة العلمية التي حاولتها نظائرها الاوروبية وكانت المهمة اسهل عليها هذه المرة من سابقاتها الاوروبيات . اذ ما أسهل ما نقول اليوم ان جمعيات وهيئات واساتذة جامعيين بريطانيين او فرنسيين او غيرهم قد نجحوا فى تصوير الأرواح وتسجيل احاديثها على شرائط تسجيل واثبات كل ذلك بأساليب علمية فاسدة . وعلاوة على الجمعيات الف الكتب المتفاوتة الأحجام ، وافتتحت « العيادات » . ومن العاملين فيها من استعار لنفسه لقب « دكتور » (كذا ؟ ؟) . ومع استمرار هذا التيار واتصاله ، الا أنه كان يمر فى بعض الأحيان بنوع من الموجات أو حالات الانتشار الواسع كما حدث في احد الأعوام فى أواخر الخمسينات عندما كنت تطالع اخبار تحضير الأرواح فى كل صحيفة ، ولا تدخل على جماعة جالسة من الشباب أو الكبار الا وأمامهم « سلة » لتحضير الأرواح ، لسؤالها عن الغائب ، والمجهول واخبار الحبيب .. الخ .

ونؤكد هنا أن هذه الموجات كانت جميعاً ولازالت محصورة فى نطاق الطبقة نصف المثقفة أو نصف المتعلمة التي استفادت كما قلنا من المعرفة الرسمية المنظمة فى عملها وحياتها ولكنها تعاني من

خواء روحي وانساني دفعها الى أحضان تلك الخرافات وغذتها بعض الصحف ودور النشر بالمادة اللازمة والدفعة المحركة . أما جماهير الشعب العريضة من ناحية وخاصة المثقفين من ناحية اخرى فظلت الى حد كبير بمنجاة من هذا التطور المؤسف .

بُعد الغنى والفقر :

على أن هذه الفروق فى نصيب الفئات المختلفة من التراث الشعبي لا تنسحب فقط على الطبقات الاجتماعية بمعناها الواسع ، ولكنها تصدق أيضاً على بُعد الغنى والفقر . والفروق التى تستدعي الانتباه هنا يمكن رؤيتها من أكثر من زاوية . أولاً فى ثراء العناصر الشعبية أو فقرها عند هؤلاء وأولئك . وثانياً فى درجة التمسك بالعناصر الشعبية المختلفة عند هؤلاء وأولئك . أعنى بالنسبة للزاوية الاولى وجود التراث فى حالة الثبات ، أو منظوراً اليه نظرة استاتيكية ، وبالنسبة للزاوية الثانية عملية التغير التى تطرأ على التراث ، أو منظوراً اليه نظرة ديناميـة تطورية .

فمن البديهي ـ وان لم تحظ هذه الحقيقة للأسف بالقدر الواجب من الاهتمام فى التسجيل والتفسير ـ أن تجد مساكن الأغنياء ، وأثاث بيوتهم وأزياءهم وما تحويه جميعاً من زخارف وموتيفات شعبية أكثر جمالاً وابهة من مساكن الفقراء وأثاثهم وأزيائهم . ويحدثنا **احمد أمين** عن بيوت الأغنياء فى الحضر : « كان للأغنياء عادة منزل فسيح يُبنى أساسه بالحجر والجير من الجبال المجاورة ثم من الآجُر المطبوخ بالنار . وكانت هذه المنازل لا تتعدى الدور الأول الا بالدور الثاني ... وكان الناس يتفننون فى تزيين البيوت لأذواقهم الخاصة ، وفى زخرفتها زخرفة توفر الهناء ... وعلى البيت باب يُفتح غالباً الى الداخل ، واحياناً اذا كان الباب كبيراً عُمل فى وسطه باب صغير للدخول والخروج العاديين ، ولا يفتح الباب الكبير الا عند الضرورة . وعادة كانوا يبنون جداراً أمام الباب حتى اذا فتح الباب لم ير المار ما فى داخل البيت ... وواجهة المنزل عليها شبابيك رُكبت فيها قضب حديدية خوفاً من اللصوص ، وهذه القضب متشابكة ضيقة المنافذ لا تمنع الضوء والهواء من الدخول ، وتمنع الجار من رؤية ما يجرى فى البيت . واذا انشىء دور ثان فوق الطبقة الاولى ، اخرجت منه خارجة حُملت على كتل خشبية عُمل حسابها فى السقف ، قد تكون متراً وقد تكون متراً ونصف المتر . وفى العادة يُجعل فيها مشربية .. وهم يصنعون المشربيات من خرط دقيق من الخشب ، وربما صنعوها صنعاً فنياً رائعاً . وسطوح المنازل مسطحة .. وليست جمالونية كسطوح الفرنج ، لقلة الأمطار فى مصر وتتخذ مناشر للغسيل ، وتسور عادة بسور نحو القامة . وقد يستخدم لجلوس الرجل وزوجته واولاده فى الليل صيفاً . وفى داخل الدار صحن يمد البيت بالضوء والهواء ، وحوله غرف يُتخذ بعضها للخدم وبعضها للحيوانات كالدجاج والحمير ومنظرة للرجال ، ولكن الدور العلوى للنساء خاصة ويسمى الحريم ، فزوار الرجال فى المنظرة من تحت وزوار النساء فى بهو كبير من فوق . واذ كانت الهيئة الاجتماعية تفضل الرجال على النساء كان نظام البيت مبنياً على تحقيق هذا الغرض .. وهناك أغنياء بالغوا فى تجميل منازلهم وأنفقوا عليها الالوف » (٣٩) . هذه هي بيوت الطبقات الارستقراطية والوسطى فى المدينة ، فأين منها بيوت الطبقات الدنيا فى الحضر ، وأين منها بيوت

(٣٩) احمد امين ، المرجع السابق ، ص ص ١٠٦ ـ ١٠٨ .

السواد الأعظم من سكان الريف . نحن نعرف من معظم بيوت الريف أنها مبنية من الطوب اللبن أو الطين ، وهي تتكون عادة من قاعة (حجرة) واحدة لنوم ومكان للبهائم وفناء صغير . وقل أن يكون فيها شبابيك ، واذا كانت فلا تفتح ، وفى قليل منها أبراج للحمام . هذا خلاف آلاف البيوت التي تتكون من مكان واحد فقط (دون حجرات أو أفنية أو حظائر) ، فى ركن منه ينام كل أفراد الاسرة على الأرض ، وفى ركن آخر تبيت البهائم ، وعلى حبل ممدود عبر هذا المكان تعلق كل ثروة الاسرة من الملابس (!) .

هذه فروق صارخة فى جانب واحد فقط من جوانب التراث الشعبي ، ويمكن أن تطول القائمة لو تطرقنا الى سائر العناصر ، كالأزياء أو الطعام مثلاً (٤٠) .

أما عن الزاوية الاخرى الخاصة بالفروق فى ديناميات التغير بين الفقراء والأغنياء فهي أعمق دلالة ، وأخطر وزناً ، وأكثر طرافة . وقد انتهت دراسة « علياء شكرى » عن « الثبات والتغير فى عادات الموت فى مصر » الى بعض النتائج الهامة فى هذا الصدد (٤١) . فأوضحت سرعة تخلى القطاعات الغنية عن كثير من الوسائل التقليدية فى الاعلان عن وقوع حالة وفاة ، وعن بعض أساليب التعبير عن المشاركة ، ونظام الجنازة ... الخ . فقد دخلت الأساليب العصرية كالاعلانات الصحفية (الوفيات) والبرقيات والرسائل التلفونية ... الخ ، كوسائل سريعة للاعلام عن الوفاة بين القادرين . كذلك اتخذت الجنازة شكلاً جديداً ، واعتمدت على السيارة فى نقل الجثة الى القبر ، وتغير بالتالي الاحتفال المهيب حول القبر تغيراً أساسياً . هذا علاوة على التغيرات التي طرأت على مشاركة النساء فى المراحل المختلفة ، وحفل المأتم ، ونظام زيارة المتوفى ، وقيود الحداد ... الخ .

ولدينا حول هذه النقطة دراسات وفيرة اجريت فى مجتمعات اخرى . نذكر منها احدى الدراسات الهامة التي اجريت على قرية من قرى اقليم « هسن » فى المانيا . فقد أثبتت بكل وضوح أن العائلات الغنية ظلت متمسكة بالزى الشعبي مدة أطول من عائلات العمال فى نفس القرية . اذ أن الزى الشعبي فى تلك القرى — كما هو فى كثير من الأحوال — أكثر تكلفة وأشد تعقيداً من الزى الحديث البسيط العادى . كما يرجع جزء آخر من تفسير تلك الظاهرة الى أن ارتباط الفلاحين بالقرية ظل أقوى وأوضح من ارتباط العمال والعاملات الذين يعملون فى مصانع خارج القرية ، ومن ثم يقبلون هناك على شراء الأزياء الجاهزة من المحلات الكبرى .

والدليل على وجود هذه الظاهرة — ولكن فى اتجاه معاكس — ما أشارت اليه احدى الدراسات فى اقليم اللورين على الحدود بين المانيا وفرنسا وبالذات فى منطقة غابات فقيرة من أن الفئات الفقيرة غير المشتغلة بالزراعة ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر متمسكة بارتداء الأشكال القديمة التقليدية من الأزياء الشعبية . هذا فى الوقت الذى كانت طبقة الفلاحين فيه أسرع من غيرها فى التخلي عن زيها الشعبي التقليدى وأحرص على ارتداء « الموضات » الحديثة من الأزياء العصرية البسيطة (٤٢) .

---

(٤٠) المرجع السابق ، ص ٢٧٧ .

(٤١) قارن علياء شكرى ، المرجع المذكور ، أكثر من موضع ، خاصة ص ٢٠٩ .

(٤٢) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٢٠ . وقد أورد فى ذلك الموضع عديداً من الدراسات والبحوث التي تحتشد بشواهد اخرى فى نفس الاتجاه ، خاصة دراسات كل من : Hävernick and O. Lehmann .

ولا تعنى هذه الاشارة فساداً للمبدأ الذى نشير اليه أو طعناً فى صحته ، بل هي تؤكد على العكس من ذلك **أن هناك تفاوتاً لا شك فى وجوده فى درجة التمسك بعناصر التراث الشعبي بين الفقراء والأغنياء .** غير أن هذا التفاوت لا يسير دائماً فى خط واحد ، فأحياناً يكون الفقراء أسرع تخلياً عن بعض عناصر التراث ، واخرى يكونون أكثر تمسكاً وأشد اصراراً على عناصر اخرى أو حتى على نفس العنصر ـ وهو هنا الزى ـ الذى تخلى عنه نظراؤهم فى منطقة اخرى . وتلك هي النقطة الطريفة المحتاجة دائماً الى مشاركة رجل الاجتماع لدارس التراث الشعبي ، والى تفسير سوسيولوجي يناسب كل حالة ، ولا يحتاج أبداً الى التعسف أو التهويل أو التحيز . فالعبرة هنا ليست بمذهب معين فى التفسير ولكن فى حتمية دخول رجل الاجتماع الى الحلبة للمساعدة على فهم تلك الظواهر التي تبدو متضاربة متنافرة ، وما هي فى الحقيقة سوى صدى وانعكاس لمواصفات اجتماعية معينة يجب الكشف عنها وتحديدها فى كل حالة .

تراث اللاجئين والمهجرين :

دلت خبرات البلاد الاوروبية والشرقية (خاصة الآسيوية) ، التي شهدت تجارب هجرات جماعية للاجئين أو نازحين عن ديارهم بسبب الحرب ، على حدوث تحولات ملحوظة ـ ليست سلبية بالضرورة ـ فى التراث الخاص بهؤلاء الناس . هذا ما أكدته الدراسات التي اجريت على التغير فى التراث الشعبي والثقافة التقليدية للمجرين والنازحين فى اوروبا ـ خاصة المانيا بشطريها ـ فى أعقاب الحرب العالمية الثانية ، وفى شبه القارة الهندية فى أعقاب التقسيم .

اذ لا بد أن يكتسب النازحون قسطاً ـ ولو ضئيلاً ـ من تراث المنطقة التي نزحوا اليها ، فيمزجون هذا بالتراث الذى اصطحبوه معهم من بيئتهم الأصلية مكونين فى أغلب الأحيان نمطاً ثالثاً مغايراً لتلك البيئة الأصلية وللبيئة الجديدة على السواء . وليس من العسير أن نسوق فى هذا المقام شواهد على ذلك ، منها تلك التغيرات الملحوظة فى اللهجة والعبارات والمفردات وفى الحرف والأعمال التقليدية . وليتصور القارىء مهجراً مصرياً من بور سعيد يعيش فى نجع حمادى منذ أكثر من اربع سنوات ، أو أحد سكان العريش ، يعيش فى اسيوط منذ نفس الفترة ، وهكذا . ويهمنا هنا أيضاً تأكيد أثر البيئة الاجتماعية فى احداث هذا التغيير ، وضرورة التفسير السوسيولوجي فى فهمه ، والعمل على توجيهه اذا اقتضت الضرورة ذلك .

وقد اتسعت وتعددت الدراسات التي من هذا النوع فى دوائر دارسي الفولكلور الألمان ، بحيث أصبحنا نجد فرعاً شبه مستقل يختص بدراسة التراث الشعبي للمهاجرين والنازحين ، وصل الى حد أن له دوريات علمية تحتشد بما اجرى عليهم من بحوث ودراسات علمية فى هذا الصدد ، تحاول أن ترصد هذه التغيرات وتتصدى لها بالتفسير ، وهو فى جانب جوهرى منه تفسير سوسيولوجي فى ضوء البيئة الاجتماعية كما قلنا . وتحفل المكتبة الاوروبية اليوم بعدد هائل من هذا النوع من الدراسات التي تحوى نماذج لا حصر لها ، وتحوى فى الوقت نفسه اجتهادات أصلية فى التفسير ، ومحاولات لتتبع ورصد الصور الجديدة « المُهجّنة » أو « المُولّدة » التي نتجت عن امتزاج القديم بالجديد واضطراره الى التعايش معه .

ومن الظواهر الفريدة حقاً فى هذا الصدد الدور الذى يقوم به هؤلاء النازحون بتراثهم المجلوب من بيئة مغايرة فى الاجهاز أو على الأقل التعجيل بالاجهاز على التراث القديم فى البيئة التي نزحوا اليها . فقد أوضحت بعض الدراسات (كتلك التي اجريت على الأزياء الشعبية فى احدى

مناطق اقليم هسن الواقعة حول مدينة (فاربورجوفى شفالم Schwalm) (٤٣) أن وجود النازحين من ألمانيا الشرقية بأعداد كبيرة فى تلك المنطقة ــحيث تجاور حدود المانيا الشرقية ــ فى الوقت الذى كانت الأزياء القديمةفى سبيلها الى الاحتضار قد عجل بالاجهاز عليها وسرعة اختفائها .

ونحب أن نوضح هنا نقطة هامة تمثل بُعداآخر لهذا الوضع . هي ان تأثير وجود تــراث مخالف ــ غريب عن المنطقة المحلية ــ يمكــن أن يكون له هذا الأثر (وهو التعجيل بالــزوال أو التعديل الجذرى) ، كمـا يمكـن أن يكون لهتأثير معاكس تماماً ، الا وهو حفز التراث القديم فى المنطقة التي هاجروا اليها على العناد والتشبثوالاصرار على البقاء . وهي منطقة معروفة خاصة بالعناد والتشبث ازاء التحدى ، وليس المقصودبالتحدى العراك والنزاع ، ولكن مجرد مواجهة الجديد ، وضرورة التعامل مع هذا الجديد .

وهناك بُعد ثالث لعملية النزوح هذه يمكنان نصادفه فى نوع مختلف من الحالات ، وهو أن يعمل النازحون بتراثهم المجلوب من بيئاتهــمالأصلية وحرصهم عليه ورعايتهم له على انعاش التراث الشعبي التقليدى فى البيئة التي نزحواالیها . وقد يتمثل انعاش التراث القديم فى صورة تشبث بالقديم كما أشرنا ، أو فى تطوير أساليبمُهجّنة جديدة تمثل مزيجاً من تراث النازحين وتراث المنطقة التي نزحوا اليها .

ولو تتبعنا هذه التغيرات فى مجالات اخرىعدا الأزياء واللغة الدارجة كالموالد والأعيــاد والحكايات،والعاب الأطفال وغيرها لوجدنا شواهدجديدة على ديناميات هذا التغير الــذى لا زال مجهولاً فى معظمه ، والذى يحتاج منا الى اعمالمزيد من الجهد ، وبذل مزيد مــن التضحيات والتزام كثير من الحياد العلمي ، والتزود بقدركبير من الشجاعة .

الفئات والطوائف الخاصة :

اهتم بعض دارسي الفولكلور فى الخــارجبابراز نصيب عديد من الفئات والطوائف الخاصة من التراث ، أو ان شئت تميزهم بأنواع خاصة منه . فكلنا يعلم أن لكل فئة لغتها الخاصـــة ، وعاداتها التي تتميز بها ، وخرافاتها . ونعرفميل الغجر الى أنواع معينة من الأزياء ، والوشم، والأعمال التي يمارسونها ... الخ ذلك . ولديناعديد من الشواهد عن تراث هــذه الفئـــات ، وخصائص أفرادها ، وبعض الملامح المميزة لهم . فيحدثنا أحمد أمين فى قاموسه عن ضاربي الودع وضاربي الرمل . (٤٤) ونعرف الكثير نسبياً عنفئة الرفاعية وغيرهم ممن يحترفون اخــــراج الثعابين ، (٤٥) وعن الأدباتية ، ويقول عنهم أحمدامين : « طائفة من المتسولين ، يقولون زجــلاً لطيفاً بعضه محفوظ وبعضه مُنشـــأ انشــاءيناسب المقام . وقد ينشئون زجلاً فى موضوع خاص فيجيدون فيه وقد يلبسون طربوشـــاً ويحركون زره حركة دائرية ليثيروا الضحك » (٤٦) . ويمكن أن تطول القائمة التي تضم عــداهؤلاء المولوية ، والمعددة ، والبلانة ،والمسحراتي، والجعيدية ، والفتوات ... الخ (٤٧) . واحب أنننتبه جيداً الى أن كل هذه الاشارات التي وردت

---

(٤٣) قارن باخ ، المرجع المذكور ، ص ٤٢١ .

(٤٤) احمد امين ، المرجع السابق ، ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٤١٩ ، ورشدى صالح ، الأدبالشعبي ، ص ١١٩ .

(٤٦) احمد امين ، المرجع السابق ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

(٤٧) قارن هذه المواد فى المرجع السابق .

عن هذه الفئات أو غيرها انما هي شذرات ولمحات خاطفة ، لا تكاد تغطى حتى السمات الأساسية وتحيط بالعناصر المختلفة . ولم تحظ لغتنا العربية الى الآن بدراسة مونوجرافية لأى من هذه الفئات . وهو قصور خطير حان الوقت لتلافيه .

الطوائف الحرفية المختلفة :

لا شك ان لكل طائفة حرفية تراثها الخاص المميز . وهي وان كانت تشارك بقية المجتمع الكبير الذى تعيش فيه جانباً من تراثه وحياته ، الا أنها تنفرد مع ذلك بجانب آخر يميز أفرادها ، ويحرصون على تناقله جيلاً بعد جيل . ونشير هنا مثلاً الى : الحدادين ، والخبازين ، والجزارين ، والصيادين ، والنجارين ... الخ ، فلكل طائفة عاداتها الخاصة ، ومفرداتها التى تتميز بها عن لغة المجتمع الكبير سواء فى التركيب أو الاستعمال ، أو فى اغانيها ... الخ .

ونجد مادة وفيرة عن جانب معين من جوانب هذا التراث الشعبي ، وهو نداءات الباعة ، فى الجزء الثاني من فنون الأدب الشعبي لرشدى صالح . فهو يدخلها ضمن فنون النثر الأدبية « متى توفرت لها الاجادة وطلاوة الاسلوب ، ويحفزنا الى ذلك أنها تمثل ناحية من انفعال رجل الشارع وهو يستخدم اللغة لتشويق جمهور عام واستمالته » . كذلك أشار المؤلف الى أن هذه النداءات « شأنها شأن الفنون العملية الشعبية الاخرى ، يخالطها شيء من الموسيقى والتمثيل أحياناً . فبائعو « غزل البنات » و « حب العزيز » و « الدربكات » ينفقون من جهودهم فى القاء الأغاني والتهريج أكثر مما ينفقون فى المساومة على بيع سلعهم » (٤٨) .

ولعل من المفيد أن نشير فى هذا السياق لى دراسة اجريت فى المانيا بعنوان « اكتشاف النجارين » صور فيها مؤلفها باستفاضة الحياة الاجتماعية لطائفة النجارين فى المانيا فى تلك الفترة . فعرض لتراثهم القديم ، وعرض للتداخل بين جماعة العمل ، والورشة ، والوجود النفسي والمستوى العقلي ليس فى الماضي فحسب ، وانما فى ظروف واقعية راهنة فعلاً كما تتضح فى القصص الفكاهية ، والنوادر ، والسباب ، والأمثال والأقوال السائرة التى يرددونها ، وأساليب تعاملهم مع بعضهم البعض فى مكان العمل وفى المقهى على السواء ، والنوادر التي يرددونها عن ذلك ... الخ .

وليست هذه بطبيعة الحال هي الدراسة الوحيدة التى اجريت على طوائف مهنية ، فتاريخها البعيد (١٩٢٣) يدلنا على أنها كانت احدى البدايات الاولى لسلسلة طويلة من البحوث عن هذا الموضوع ، وتتابعت الدراسات عن الطوائف الاخرى . بل أفرد دارسو الفولكلور الاوروبيون مقالات وفصولاً من كتب للكلام عن فولكلور الحرف المختلفة (٤٩) .

ونلاحظ أن هناك بعض الطوائف الحرفية التي تتميز بأنها تلعب دوراً خاصاً فى الحفاظ على التراث الشعبي ورعايته ، طبعاً فيما يتعلق بدائرة عملها ومجال اهتمامها ، فمجرد وجودها وأداء عملها هو بمثابة زرع لهذا التراث وعمل على نشره كل يوم بين فئات وطوائف جديدة . كما تمثل هي نفسها ــ ان صح القول ــ مستودعاً لهذا النوع من التراث .

---

(٤٨) رشدى صالح ، فنون الادب الشعبي ، الجزء الثاني ، ص ٢١ ــ ٢٢ .

(٤٩) E. Weiss, Die Entdeckung der Zimmerleute, 1923 und A. Bach, OP. Cit, PP. 422-27.

من هذا مثلاً « الدّايـــة » التي لعبت فى الماضي الدور الرئيسي ـ بلا منازع ـ فى اخراج الأطفال الى نور الدنيا ، ولا زالت هي الوجـــه الرئيسي حتى الآن فى أداء العمل ، وان كانت المستشفيات والعيادات والمولدات القانونيات قدبدأت تنازعها اختصاصها وتسحب الأرض مـن تحت اقدامها . ولكن المهم هنا أنها كانت ترسم للواضعة انواع الأكل والمشروبات التي يجب أن تتناولها قبل الولادة لمساعدتها على تقوية الطلق وبالتالي تيسير الولادة ، وكذلك الأنواع التي يجب أن تتناولها بعد الوضع مباشرة ، وطوال أيـــام النفاس حتى تستطيع استرداد صحتها . وهي أيضاً التي تتلقى الطفل بين يديها ، فتقوم بنظافته وتؤذن عليه ، وتسمى وتدعو له .. وهي التى تنظم « احتفال السبوع » وتشرف عليه . وتظل تلعب أدواراً اخرى طوال تلك الفترة (٥٠) . وتبدو دلالة ما قلناه من أن مهنة كهذه تعمل على حفظ وتناقل تراث معين ، أن دخول الطبيب أو المولدة القانونية فى العمل يفقد كثيراً من هذه الأعمال والمراحـل طابعها الشعائرى التقليدى الموروث ، وتتحول الى أفعال عقلانية لا تغلفها المراسم والطقوس ، فتدخل الحامل المستشفى وتخرج منه بوليدها كما لو دخل الشخص الى المستشفى وخرج منه بعد اجراء جراحة عادية لا مجال فيها للطقوس أو الموروثات الشعبية التقليدية .

ولا يعني هذا بحال من الأحوال أننا ضد حدوث التطور الطبيعي والمنطقي والســـليم فى مجال كهذا ، أعنى الانتقال من الدايات الـــى الأطباء والمولدات ، ولكنا نشير فقط الى أن مجرد ممارسة بعض الفئات لعملها هو نفسه مشاركة فى حمل التراث وتوصيله . وعند طوائف كهذه تتركز ثروة هائلة من الموروثات الشـــعبية ينبغى أن تجتذب انتباه القائمين على جمـــع وتسجيل التراث الشعبي .

ولا يقتصر الأمر بطبيعة الحال على الداية أو المولدة ، وانما يمكن أن نذكر قائمة طويلة من المهن : كالحانوتي (الذى يقوم باعداد الميت للدفن وتجهيزه بالغسل والكفن والحمل الى القبـــر ، ودفنه ... الخ) ، والمبخراتي الذى يعيش على تبخير المتاجر والمحال والبيوت .. الخ ، وتلاوة الصيغ والعبارات والدعوات أثناء ذلك (٥١) .

فئات العمر والنوع :

ولكل فئة من فئات العمر ، ولكل نـــوع (ذكوراً واناثاً) نصيب خاص من التراث يعملون على حمله ، ويتناقلونه ، ويكاد يقتصر عليهم دون غيرهم . ونستعرض فيما يلى على عجل بعض أبعاد هذا الموضوع .

أ ـ الأطفال : للأطفال سواء فى المدينة أو الريف أزياؤهم الخاصة ، وعاداتهم ، وأغانيهم ، ونكتهـم ، والقـــابهم ، والعبـــارات والأناشـــيد المسجوعة التى يحفظونها ويرددونها ، ولا يشاركهم فيها الكبار ، اللهم الا اذا كان الوالدان يحاولان تعليمها لأطفالهم .

وقد أورد **يوسف الشربينى** صاحب « هـز القحوف فى شرح قصيدة أبى شادوف » نمـــاذج

---

(٥٠) انظر محمد الجوهرى وعبد الحميد حواس وعليـاء شكرى ، الدراسة العلمية للعادات والتقاليد (دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي) ، الأسئلة من ٥١ ــ ٥٨ ، ومن ٦٦ ــ ٧٤ ومواضع اخرى .

(٥١) قارن هذه المواد عند احمد أمين فى قاموسه .

عديدة من خصائص لغة الأطفال (٥٢) . كـذلك أورد رشدى صالح عديداً من نماذج أغانى الأطفال، خاصة أغانى بعد الافطار فى رمضان ، وتلك التى يغنونها فى وقفة العيد ... الخ (٥٣) . وهناك نماذج كثيرة مفيدة فى كتب الألعاب الشعبية . فنجد لعبات خاصة بالفتيات فقط . « كحبة ملح » ، و « نط الحبل » (٥٤) . ومنها أيضـا لعبات « الحجلة » ، واللعب « بالعرائس » .. الخ (٥٥) . بل اننا نجد أن اللعبة الشعبية الواحدة (كالسيجة مثلا) تنقسم الى أنواع متباينـة تتفاوت حسب سن ومقدرة اللاعبين (ثلاثيـة وخماسية وسباعية) (٥٦) .

ب ــ بين المسنين والشباب : لا شـك أن الفارق النفسى والعقلى بين الشباب (مـن ١٤ الى ثلاثين مثلا) والمسنين يلعب دوراً بارزاً فى تمييز تراث الفريقين عن بعضه . ويرجـع كثير من الباحثين هذه الفروق الى أن عقلية المسـن مشدودة أبداً الى الماضي ، ترتبط به وتحن اليه ، بينما الشباب أكثر اندفاعاً نحو المستقبل وتطلعاً اليـه .

فالشباب هم دائماً أول من يتخلى عن الزى الشعبى التقليدى . والتراث الأدبى للشـباب مختلف بعض الشيء عن الكبار ، فعلى حين تحتل الأشياء الخارقة مكانة اثيرة فى نفوس الكبـار ، نجد الشباب تستهويهم الأمور المتعلقة بالحـب والجنس ، وذلك سواء فى القصص أو الأغانى .

كما أثبتت دراسات اوروبية هامة وجـود فروق بين الشباب والكبار فى المشغولات التـى يصنعونها ، سواء فى درجة الحرص على عمـل شيء ، أو فى دقة الصنع ، أو موتيفات الزخارف والنقوش . ولا شك أننا ندرك هنا مرة اخرى مدى حاجتنا الى دراسات فولكلورية متخصصة لالقاء الضوء على تلك الجوانب الخاصة المعقدة (٥٧) .

ج ــ بين الرجال والنساء : يحفل التراث الشعبى بكثير من ألوان الممارسات التى تقتصر على النساء دون الرجال أو العكس . ويمكن أن نسوق فيما يلى بعض نماذج على ذلك :

ففى مجال الأعمال الفنية المنزلية نجد الطحن على «الرحاية» داخل المنزل أو أمامه من اختصاص المرأة وحدها، وكذلك جمع روث البهائم ، وعمل أقراص الوقود منها .. الخ (٥٨) . أما فى ميدان الأدب الشعبى فللمرأة دورها البارز الذى يطالعنا فى أوضح صورة فيما يسميه رشدى صالح «أدب

---

(٥٢) انظر يوسف الشربيني ، « هز القحوف فى شرح قصيدة أبي شادوف » . نشر جزء منها تحت اسم : « قريتنا المصرية قبل الثورة » ، اعداد محمد قنديل البقلي ، القاهرة ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٦ ــ ١٧٧ .

(٥٣) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٣٧ .

(٥٤) انظر محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفية الشعبية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٤ ، ص ١٨٦ وكذلك احمد الصباحي عوض الله خليل ، المهارات والألعاب الشعبية (فرعونية . ريفية . مصرية) القاهرة ، دار الكاتب العربي ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(٥٥) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٣٧ .

(٥٦) الصباحي عوض الله ، المرجع المذكور ، ص ٢٦ ــ ٢٧ .

(٥٧) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣١ .

(٥٨) يوسف الشربيني ، هز القحوف .. ، ص ٩٥ ، و ص ١٠٩ . وهانز فينكلر ، الفولكلـور المصري ، شتوتجـارت ، ١٩٣٦ ،

H. Winkler, Agyptische Volkskunde.

المناسبات العائلية » : « فذلك الأدب فى غالبه من صنع المرأة لا الرجل . واشد انواعه اختماراً - أى البكائيات - تمثل لنا مشاعر مضغوطة اختمرت فى نفسية المرأة حقبة طويلة فأصبحت حين تقعد للبكاء تستقطب ميراثاً عريضاً من الضغط والخسف ، فلا تبكى الميت بقدر ما تبكى نفسها ، وتعدد حاجتها اليه أكثر مما تعدد نواحى الفاجعة فيه . وليس أمراً شاذاً اذن أن تكون البكائيات هى فن التسرية لدى المرأة كما خلت الى نفسها أو همت الى بعض شئونها »(٥٩). وعدا البكائيات فهناك مناسبات للغناء وألوان منه وقف على المرأة وحدها أو تكاد . نذكر منها على سبيل المثال : أغانى الختان ، والاستحمام ، والفطام ، وملاعبة الطفل ، وعند تنويم الطفل ، والمفاخرة بابنها ، وعند استقباله بعد عودته من الكتاب لأول مرة (٦٠) ، وللمرأة أيضاً تراثها الخاص فيما يتعلق بالجوانب المادية : كالأزياء ، والحلى وما اليها (٦١) . والعجيب أن للمرأة أيضاً عناصر خاصة تنفرد بها فى ميدان المعتقدات ، لعل أبرزها جميعاً الزار ، والشبشبة وحاب النجوم (٦٢) .

وكل ما قيل عن المرأة يمكن على الناحية المقابلة تعداد مثله وأكثر منه مما ينفرد به الرجل ، عادات ، وأدباً ، ومعتقداً شعبياً ، وعناصر مادية وغير ذلك (٦٣) .

ولو أردنا أن نقابل فى مثال واحد بين سلوك الرجال وسلوك النساء لما وجدنا أوضح من سلوك الحداد على الميت . فيعرب الرجال عن حزنهم بهجر مضاجع زوجاتهم ، واطلاق شعر اللحية والرأس طوال فترة الحداد ، ومنهم من يصبغ عمامته بالنيلة أو يعفرها بالتراب ، والرجل هو الذى يتقبل العزاء من المعزين ، بحيث أننا نجد أنه فى الحالات التى لا يكون فيها للميت زوج ولا ذرية من الذكور « ينصرف الناس دون تعزية لأنه لا يسوغ أن يعزوا النساء » (٦٤) كذلك يعمد الرجال فى بعض الأحوال الى الامتناع كلياً أو جزئياً عن العمل ، ويهملون النظافة والاستحمام .. الخ .

ولننظر الى الجانب الآخر ، الى سلوك النساء فنجدهن يعبرن عن حزنهن بوسائل وأساليب اخرى . فيلطخن وجوههن بالطين ، ويشققن الجيوب ، ويلطمن الخدود والصدور ، ويضربن الدفوف ، ويلبسن السواد طوال فترة الحداد التى قد تطول الى سنة وعدة سنوات أحياناً ، ويهلن التراب على هاماتهن ، ولا يلبسن الحرير أو الذهب طوال الحداد ، ولا يتزين طوال تلك الفترة ... الخ .

الاسرة كوحدة للتعامل فى التراث :

ينصب الحديث هنا على الاسرة باعتبارها وحدة تفرض على أفرادها - برغم التباين العمرى

---

(٥٩) الأدب الشعبي صفحتى ٢٠٧ - ٢٠٨ وفنون الأدب الشعبي ، الجزء الاول ، ص ٩٠ .

(٦٠) الأدب الشعبي ص ١٨٤ وما بعدها .

(٦١) يوسف الشربيني ، المرجع المذكور ، ص ٩٣ ، وأحمد أمين ، المرجع السابق ، صفحتى ٣٤ - ٣٥ .

(٦٢) انظر هذه الفقرات عند أحمد امين ، المرجع المذكور .

(٦٣) معروف ان الاخذ بالثأر يتم على يد الرجال فقط ، حسب ترتيب معروف محدد بدقة ، ولكن الادب الشعبي قد يجعل اخذ الثأر يتم على يد امرأة ، « ولكنه حين يفعل ذلك يضفي عليها صفات الرجل من ملبس وهيأة ، ويجرى على لسانها كلام الرجال » ، قارن رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ١٤٨ .

(٦٤) المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .

والنوعي والعقلي والمهني بينهم ـ واجبات وطقوسا معينة ، يتحتم عليهم أداؤها منفردين أو مجتمعين **بحكم انتمائهم لاسرة واحدة** . من هذا مثلاً أن يناط بالأب تمثيل الاسرة ، وفض المنازعات التى كانت تشب بين أفرادها الكثيرين وغير ذلك . « وقد كانت الاسرة ـ الى عهد قريب ـ محكومة بالسلطة الأبوية . فكل السلطة فى يد الأب ، والزوجة لاتجرؤ أن تأكل معه ، والأولاد يحترمونه فلا يصح أن يدخلوا أمامه ولا أن يتكلموا بصوت يعلو على صوته ، ولا يصح أن يتزوجوا الا برضاه . والام لا يصح أن تخرج الا باذنه ، وبيده ميزانية البيت . وهو الذى يتحكم فيما يؤكل وما لا يؤكل »(٦٥) ، وقد يكون من واجب رب الاسرة بذر البذور الاولى ، وقطع الحزم الاولى من المحصول ، وتوزيع اللحم على المائدة ... الخ . كذلك تهتم هذه النقطة بالسمات التى قد تكون فرعية ، ولكنها مع ذلك تميز الاسرة عن الاسر الاخرى (٦٦) .

جماعات الجوار :

تعتبر جماعات الجوار وحدات اجتماعية ذات كيان واضح المعالم يلتزم افراده ازاء بعضهم البعض بعديد من العلاقات وصور المساعدة . ولايلزم بطبيعة الحال ان تكون جماعة الجوار الواحدة مكونة من مجموعة من الاسر القريبة التى تنتمى لعائلة واحدة . حقيقة قد يكون الوضع كذلك فى بعض الحالات ، ولكنه ليس أمراً حتمياً . فالعلاقة هنا بين اسر ، قد لا تربطها صلة قرابة ، وانما تربطها الاقامة فى مكان مشترك . والشيء الملفت بالنسبة لجماعة الجوار أنها لا تتطلب الود والالفة الشخصية كشرط لقيام التعاون وانما المبدأ الأساسي الذى يحكم ذلك التعاون هو « المعاملة بالمثل » .

ولدينا ثروة كبيرة من الأمثال الشعبية التى توصي الانسان بجاره فى جميع الأحوال : « فالجار أولى بالشفعة » ، و « الجار جار وان جار » و « ان كان جارك فى خير افرح له » . وتنصح الأمثال الانسان ألا يرتكب اثماً فى حق جار له ، فنسمع « الحرامى الشاطر ما يسرقش من جارته » . وعلاوة على هذا ينصح المثل بمداراة الجار حتى ولو كان شريراً ، وترويض النفس على تقبل علاقة الجوار معه حتى ولو كان هذا الجار « بلاء » . ومن هذه الطائفة من الأمثلة : « اطلب لجارك الخير ان ما نلت منه تكتفى شره » و « ان كان جارك بلا حك به جسمك » ، و « ان خانقت جارك ابقيه .. » (٦٧) .

ويستهدف هذا التعاون فى المقام الأول تيسير أعباء الحياة من خلال المساعدة فى تحملها ، فالجيران يقدمون للاسرة المساعدة عند وقوع حالة وفاة ، وعند انشاء مسكن جديد أو اصلاح المسكن القائم ، وفى بعض حالات المرض ، وفى اعداد جهاز العروس ، وفى جمع المحصول واعداده للتخزين ... الخ . كما يعيرون بعضهم البعض شتى الأشياء ابتداء من النقود ، حتى أدوات العمل المنزلى ، والماشية للعمل فى الحقل أو الركوب ، والمواد الغذائية . بل تنظم جماعة الجوار فى بعض الأحيان عملية اعداد الخبز ، فتقوم مجموعة الاسر بخبز احتياجاتها عند الاسرة التى تكون قائمة بالخبز فى ذلك اليوم ، بحيث لا تحتاج كل اسرة الى اشعال فرنها فى كل مرة تحتاج فيها الى اعداد شيء .

---

(٦٥) احمد امين ، المرجع المذكور ، ص ٣٨ وما بعدها .

(٦٦) باخ ، المرجع المذكور ، صفحتى ٤٣١ ـ ٤٣٢ .

(٦٧) انظر احمد تيمور ، الأمثال العامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، نشر لجنة نشر المؤلفات التيمورية ، ١٩٥٦ ، صفحات ١٧٠ ، ١١٢ ، ١٩٤ ، ٣٠ ، ١٠١ على التوالي .

ولعل التطور الذى أصاب صور التعاون بين جماعات الجوار يستحق منا وقفة قصيرة . فحتى عهد قريب كان هذا اللون من الوان التعاون والمعيشة المشتركة شائعاً فى الريف والحضر على السواء . ثم أخذ يتقلص اليوم من المدينة مع التوسع الهائل فى سكان المدن وتعقد التركيب الاجتماعى للمدينة الواحدة، فأصبح الحى الواحد ـ بل المسكن الواحد ـ يضم اسراً من شتى أطراف الوطن ، ولم تعد هناك الرابطة الشخصية الوثيقة التى كانت تؤلف بين جماعة الجوار فى الماضي . وان كانت لا زالت موجودة بدرجة طفيفة بين جماعات الجوار فى بعض الأحياء الشعبية فى المدن الكبرى . وحتى فى هذه الحالة ، فهى بشكل محدود ، نتيجة الطوفان البشرى المتدفق أبداً على هذه الأحياء ، والذى يهدد باستمرار هذه العلاقة الشخصية الأليفة .

أما فى الريف فلا زال كثير من الكلام الذى قلناه يصدق حتى الوقت الراهن ، وان كنت تسمع دائماً أبداً شكوى كبار السن من أن الناس قد أصبحت هذه الايام « قليلة الخير » ، شديدة الحرص على المادة ، تفكر الف مرة قبل أن تمد يد المعونة لجار أو محتاج .

ملاحظة ختامية :

عرضنا فيما سبق لنصيب الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة من التراث الشعبى واشرنا الى طرف من دورها فى حمل هذا التراث وتناقله عبر الأجيال ، والعمل على الابداع فيه وتعديله بالحذف والاضافة .

ولكننا نود أن نلتفت برغم هذا التعدد والتنوع الى أن هذه الأشكال والألوان كلها تتجاور وتتزامن وتتداخل فى حياة الفرد . فالفلاح الذى يمارس جانباً من التراث بوصفه كذلك ، هو فى نفس الوقت رب اسرة ، وله كما رأينا واجبات ومراسيم يؤديها بهذه الصفة ، وهو أيضاً عضو فى جماعة جوار ، وفى فئة من فئات العمر (شاباً كان أو شيخاً) .

فكما أن هناك علاقة أخذ وعطاء مستمرة بين الجماعات المختلفة المشتركة فى تراث شعبى قومى واحد، هناك أيضاً علاقة أخذ وعطاء وتداخل بين الفرد وبين تراث جماعات وتكوينات اجتماعية متباينة . وهذا التداخل أو التفاعل هو الذى لا يدع مجالاً لقيام عزلة أو تنافر بين هذه الجماعات والتكوينات الاجتماعية ، ويحولها جميعاً الى خلايا متفاعلة فى نسيج واحد له صفة التجانس والتماسك فى النهاية . فهذا التجانس حقيقة موجودة ملموسة لا تنفى مع ذلك الطابع العضوى للثقافة الشعبية ، الذى يكفل لكل عضو تفرده وتميزه ، وليكن أيضاً تفاعله وتآزره مع سائر أعضاء الثقافة .

وسوف نركز حديثنا فيما يلى على علاقة التبادل وعلى هذا النوع من التآزر بين الجماعات والفئات الاجتماعية المختلفة داخل النسيج الثقافى المشترك . ومن شأن هذا التعاون أن يكشف لنا عن بعض القوى التى تعمل فى الخفاء على لم شمل الثقافة الشعبية وتوحدها وترابطها ترابطاً متصلاً عبر آلاف السنين، مما يمثل كما قلنا العامل الحاسم فى اعطائها صورتها الخاصة المميزة الدالة عليها بين الثقافات الاخرى . وهذه القوى هى التى تنظم فى الوقت نفسه العلاقة العضوية الدائمة بين الأجزاء المكونة .



رابعا : حركة التراث الشعبي داخـــل المجتمع

لا شك فى ان موضوع الاسهام الذى تقدمه كل من الجماعات المختلفة فى التراث الشعبى للمجتمع كله ، اي السؤال عن **الأصل الاجتماعي** للتراث ، يتضمن فيما يتضمن السؤال عن **تبادله وتجوله بين جماعات الكيان القومي الواحد.** فكثيراً ما نلاحظ أن التراث الذى ابدعته جماعة اجتماعية بعينها يصادف قبولاً واسعاً لدى جماعة أو جماعات اخرى ، وسرعان ما يتجاوز نطاق هذه الجماعة التي انشأته الى جماعات اخرى .

فنجد مثلاً ــ كما تدلنا على ذلك دراسات اوربية عديدة ــ أن الزى الشعبي الموجود فى مجتمع ما يمكن أن يكون رواسب لأزياء راقية كانت خاصة بالطبقات العليا ، ثم عدل الشعب فيها بعض الشيء وحافظ عليها لاستعمالها فى طبقات أدنى وأوسع على مدى فترة زمنية طويلة (٦٨) . ونجد كذلك أن تراث فئة محدودة يكون خاصاً بها فى باديء الأمر ، ثم يمكن أن ينتقل من هذه الفئة المحدودة الى فئات أوسع مجاورة أومتصلة بها على نحو ما (٦٩) . ومن الدراسات التي احرزت تقدماً كبيراً على هذا الطريق تلك التي تكشف عن التبادل اللغوى بين لهجات أو « رطانات » الطوائف والفئات المختلفة من ناحية ، وبينها وبين لغة المجتمع الفصحى من ناحية اخرى . كذلك يمكن أن نجد بعض الظواهر اللغوية ــ كلمات أو تعبيرات ــ التى كانت شائعة فى الماضي على مستوى المجتمع كله ، قد انحصرت الآن فى فئة أو طائفة بعينها . وسنحاول فيما يلى أن نتعقب بعض خطوط هذه الحركة بشيء من التفصيل ، مع محاولة تقديم بعض الشواهد على ذلك .

من الكبار الى الأطفال :

كثيراً ما يتضح أن بعض العناصر التي تخلى عنها الكبار فى مجتمع معين منذ فترة طويلة قد أصبحت مقصورة على الأطفال وحدهم . ومن الأمثلة البارزة على ذلك والتي نصادفها فى شتى أنواع المجتمعات ما طرأ على الحكاية الخرافية من تطورات . فقد كانت فيما مضى متعة الكبار ، ومع مرور الزمن ، وتعدد أساليب الترويح والتثقيف عند الكبار ، نزلت الى مستوى الصغار أساساً . بحيث أصبح قص الحكايات الخرافية الآن متعة الصغار بالدرجة الاولى ، واذا حفظها الكبار أو ردودها فلامتاع الصغار وتربيتهم .

وهناك مثال آخر شهير من دنيا العرائس والتماثيل والأقنعة . فقد كان صنع هذه الأشياء واستخدامها ــ كما يمكن أن نستدل من ثقافة بعض المجتمعات المتخلفة ــ شغل الكبار ، يؤدى بالنسبة لهم دوراً دينياً وثقافياً واجتماعياً وترويحياً . ويرى بعض الدارسين أن العرائس بالذات كانت شائعة فى الأصل فى الاستخدامات السحرية . حيث كان يُصنع للشخص المراد احداث تأثير سحرى عليه تمثال أو عروس على صورته . ثم يوضع فى النار ، أو فى القبر ، أو

---

(٦٨) فارن باخ ، المرجع السابق ، صفحتى ٤٣٣ ــ ٤٣٤ .

(٦٩) من هذا مثلاً ان بعض الأغاني والأزياء وغيرها من عناصر التراث التي كانت شائعة بين طلاب جامعة جيسن Giessen الألمانية فى الماضي قد انتقلت من هذه الفئة المحدودة الى بعض المناطق الريفية المحيطة بالجامعة ، قارن ، المرجع السابق ، ص ٤٣٤ .

تفقأ عينه لاحداث نفس التأثير على صاحب التمثال أو العروسة (٧٠) . ومع بقاء بعض رواسب لهذه الاستخدامات السحرية فى مجتمعاتنا ، الا أنها أصبحت شبه مقصورة على الأطفال ، بعد أن تقلصت وظائفها وتضاءلت أهميتها فأصبحت تخدم أغراض الترويح غالباً ، وقد يكون التثقيف معه أحياناً .

ويسوق العالم الألماني « ادولف باخ » مثالاً طريفاً لأحد ألعاب الأطفال التي يعرفها أطفال المجتمع المصرى ولا تزال تذكرنا ببعض المأثورات القانونية القديمة . تلك هي لعبة « المسّاكة » (٧١) أو « عسكر وحرامية » (٧٢) وهما لعبتان مختلفتان ولكن جوهرهما واحد تقريباً . والاولى ترتكز على وجود « الام » أو « الامّة » التي تمثل نقطة الأمان لانقاذ الشخص من المسك . وفى هذا يقول « باخ » : « من الذى يتصور اليوم عند رؤية هذه اللعبة أنه كان يحدث فى الماضي أن تقوم الكنائس والأديرة ، والقصور ، والمحاكم ، والمطاحن ، ومراكب عبور الأنهار .. الخ ، بنفس الدور الذى تؤديه « الام » فى لعبة الأطفال اليوم . اذ يسعى المجرم الى الهروب اليها من مطارديه ، حيث يمكنه ، ولو لفترة على الأقل ، ان يكون بمأمن من الامساك به » (٧٣) .

الحركة من طبقة أعلى الى طبقة أدنى :

لا جدال فى أن حركة التراث الشعبي من أعلى الى أسفل تمثل أهم مظاهر حركة التراث الثقافى داخل الكيان الاجتماعي ، وهي الظاهرة المعروفة فى المؤلفات الاوروبية « بنزول » التراث من الطبقة المثقفة الى « الطبقة الام » أو « الطبقة الدنيا » للشعب . وقد قام **هانز ناومان** H. Naumanu بشرح هذه الظاهرة باستفاضة ، بعد أن كانت قد ظهرت دراسات جزئية حولها من قبل ، مثل تلك التي أثبتت « نزول » بعض الأغاني من الطبقات المثقفة الى الشعب . وقد تحدث **ريل** Riehl عن هذه الظاهرة بالتفصيل . ولخص هذه الحركة فى ثلاث خطوات أو مراحل :

أ ــ اختفاء التراث الثقافى الفردى من فئة محدودة من القادة هي « الصفوة المثقفة » .

---

(٧٠) وما تزال النساء فى قرانا الى اليوم حين يردن ردالعين يصنعن عروساً يثقبنها بدبوس ويلقينها فى النار بين البخور وكأنها تمثال للحاسد أو الحاسدة . قارن رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، ص ٢٤١ ، ومحمد الجوهرى ، استخدام أسماء الله فى السحر ... (قارن حاشية ٢١) ، الفصل الثاني من الباب الأول .

(٧١) تقوم لعبة « المسّاكة » على وجود فريق مطارد (يمكن كحد أدنى أن يتكون من شخص واحد) وفريق آخر يجرى خوفاً من مسك الفريق الأول . ويتفق الفريقان على وجود أي شيء (شجرة مثلاً) تكون « الام » أو « الامّة » لا يستطيع أي من أفراد الفريق الأول امساك من يلوذ بها (من أبناء الفريق الثاني) أثناء الجرى .

(٧٢) تقوم هذه اللعبة على تقسيم اللاعبين الى فريقين متساويين . وتجرى القرعة لتحديد فريق الشرطة (العسكر) وهم المطاردون ، وفريق اللصوص (الحرامية) وهم الذين يطاردهم الشرطة . ويبدأ اللعب بأن ينتشر اللصوص فى أنحاء المنطقة التي يلعبون فيها حول نقطة الأمان (الام أو الامّة) ، ويبقى الشرطة فى « الام » نفسها . وينادى رئيس اللصوص بعد قليل من الزمن قائلاً « خلاص » (اشارة البدء) ، فيبدأ الشرطة فى البحث عنهم ومطاردتهم . ومن يقبض عليه من اللصوص يساق الى الام ، حيث يوجد حارس من الشرطة . ويجوز لأحد أفراد اللصوص أن يفك اسر زميله بمجرد لمسه فيعود للعب . واذا أصبح اللص حراً ، فله الحق فى تحرير غيره من الأسرى ، وتنتهي اللعبة بالقاء القبض على جميع اللصوص ويتبادل الفريقان أماكنهما بعد ذلك . قارن محمد عادل خطاب ، الألعاب الريفية الشعبية ، القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤ ، ص ١٢٥ .

(٧٣) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٣٥ .

ب ــ اعتناقهـا من قبـل فئة اخرى لـم يحددها « ريل » تحديداً دقيقاً هي « الطبقـة الوسطى المثقفة » .

ج ــ نزولها الى دوائر أوسع وأوسع ، أى الى « الطبقة الام الشعبية » .

أما مصطلح « التراث الثقافى النازل » (٧٤) نفسه فقد صكه « هانز ناومان » فى عام ١٩٠٢ ؛ واليه يرجـع الفضـل فى تحـديده . وقـد لخص هولتكرانس مساهمة ناومان فى الكلمـات التالية : « لقد قام ناومان باحكام الرأى الذى سبق أن أبداه باحثون آخرون بطريقة تأليفيـة أخاذة ، ولم يكتف بربطه بموضوع العلـم فقط ، وانما بمنهجه أيضاً » (٧٥) . وترتبط فكرة التراث الثقافي النازل ــ بطبيعة الحال ــ ارتباطاً وثيقاً بمفهوم **هابرلانت** Haberlandt **وهوفمان كراير** Hoffmann-Krayer بوجه خاص عن « الراق الأدنى » ، كما تعتمد عليهما .

وقد لاقى مفهوم التراث الثقافى النـازل قبولاً واسعاً ، ولكنه تعرض لشيء من التعديل أيضاً . فنجد أحد الفولكلوريين مثل **جوميةتابيرنا** Gomez-Tabernal يقول فى معرض حديثه عن اسبانيا ان العادات التي كانت مرتبطة من قبل بالطبقة الارستقراطية قد نزلت الى المسـتويات الشعبية حيث لا زالت سارية المفعول ، بينمـا تكون قد استؤصلت تماماً مـن بين جماعـات المستويات العليا .

ومن الشواهد العديدة على هذه الحركة التي يقوم بها التراث من أعلى الى أسفل ، تأثير بعض التيارات العالمية المرتبطة بالمدينة وسـكان المدينة أساساً على نوع معين من الأدب الشعبي هو الأدب الشعبي الحضرى ، أو ما يسميه رشدى صالح « أدب الفكرة الوطنية » . فقد ساد هذا النوع من الأدب الشعبي : « اطار حضارى من نوع لم يتسن لمصر من قبل ، يكفى أن نصـوره من زاوية النشاط السريع المتصل باوروبا بدل الشرق ، الخاضع لتأثيرات مدنيتها العالميـة . ويكفي أن نقول عنه انه ذلك الاطار الذى ما برح يمتد من المدينة الى القرية ، ومن الطبقة الوسطى الى الطبقات الشعبية ومنها الفلاحون ، والذى يحمل معه لا فلسفة حضارية جديدة على مصر فحسب بل وهزات تتوالى عليها ، كما تتوالى على العالم ، تزيد التناقض الجذرى بين التيـار الحضارى التقليدى وما ينجم عنه والتيار الحضارى الحديث » (٧٦) .

ويمكن أن نسوق مزيداً من النماذج على هذه الحركة من أعلى الى أسفل من دنيا الألعـاب الشعبية . من هذا مثلاً لعبة « التحطيب » التى كانت يلعبها السادة فيما مضى . فقد نزلت الآن الى الطبقات الدنيا ، ولكن الريفية فقط (٧٧) . كما حدث تطور مماثل بالنسبة لكرة القدم ، يقول عنه « احمد الصباحي عوض الله خليل » بمناسبة حديثة عن تاريخ لعبة « الكـرة الشراب » : « يرجع تاريخ هذه اللعبة عندنا الى تاريخ دخول لعبة كرة القدم فى مصر (على يد الانجليـز) . فعندما أحس الناشئون من الطلبـة والعمـال بضرورة مزاولتهم للعبة كرة القدم ذات الامكانيات الكبيرة من ملاعب فسيحة وأدوات وملابس غالية، راحوا يصممون كرة من الجوارب القديمة محشوة

---

(٧٤) X German = Gesunkeves Kulturgut

(٧٥) قارن هذه المادة عند هولتكرانس ، المرجع المذكور .

(٧٦) رشدى صالح ، الأدب الشعبي ، صفحتى ٥٥ ــ ٥٦ .

(٧٧) قارن عادل خطاب ، المرجع السابق ، ص ١١٣ ومابعدها .

بعدد من الخرق واللفافات حتى تماثل بعض الشيء كرة القدم الجديدة المصنوعة من الجلد الثمين . وراحوا يلعبونها ككرة القدم تماماً بتخفيف في بعض القواعد والاصول تمهيداً لمزاولتهم كرة الكبيرة ذات المهارات الفنية الواسعة . . »(٧٨) .

على اننا يمكن أن نفترض بالنسبة لكل مجتمع متحضر أنه كان يعيش في الماضي في مرحلة من تجانس البناء الاجتماعي الى الحد الذى كان يسمح بوجود حركة متجانسة للتراث الثقافى عبر المجتمع كله دون تأثير لظروف تكوينات طبقية أوطائفية معينة . ولو انه يحد من اطلاق هذا الحكم العام أنه حيثما عاش البشر في مجتمع واحد ، فلا بد وأن يتولد عن هذه المعيشة المشتركة سادة ومسودون . ولا بد أن يختلف الموقف الفكرى لكل منهم تبعاً لموقفه على خريطة السلطة فى المجتمع . بحيث أنه يمكن القول ان هذا الموقف الفكرى يماثل الى حد ما موقف الطبقات المختلفة فى ظل المجتمع الحديث .

ويعرف تاريخ الأدب الشعبي نماذج لكل من الموقفين . فقد روج أصحاب السلطة لفكرة أزلية التسلسل الطبقي الهرمي ، وهي الفكرة التي شاعت فى العادات والتصورات المثالية والأخلاق ، وبالتالي فى محتوى الأدب . أما النظرة الثانية فعلى العكس منها تماماً . وتفسر بأن لها اصولها التاريخية أيضاً حين كان المجتمع قائماً على المساواة الفطرية البدائية ، وحين استمدت مادة حياتها من تمردات المسودين التي لم تنقطع عبر التاريخ (٧٩) .

ومن الممكن أن تتم عملية النزول هذه بطريقة طبيعية أو تلقائية دون اى مساعدة أو تعجيل من أية جهة فى المجتمع أو خارجه ، ولكنه من المحتمل أيضاً أن تتم طبقاً لخطة مرسومة وبطريقة ارادية متعمدة . وقد عرفت المجتمعات دائماأبداً فئة من **الوسطاء المحترفين** الذين يقومون على نقل هذا التراث من طبقة الى اخرى ، وهم ينتمون على نحو ما الى الراق الأعلى المثقف . ويقوم هؤلاء الوسطاء على خلق تراث استهلاكي ـ يخضع الى حد ما لخطوط الذوق الفردى ـ يصلح للتداول بين جماهير الطبقات الدنيا . ويتمثل هذا فى الفن الشعبي وفى « الموضات » على السواء ، فى الكتب الشعبية والدراما الشعبية وغيرها ، والملاحظ هنا أن اتجاهات « تربية الشعب » و « تثقيف الشعب » . . الخ ذلك من السياسات تلعب دوراً له شأنه فى تحقيق هذه اللعبة .

وهناك نماذج من بعض الروايات التي كانت متداولة بين الطبقات العليا أساساً ، ثم كتبت بعد ذلك للجماهير ، وأصبحت تحتل مكانة أثيرة فى نفوسهم .

ولا يخفى علينا هنا الدور البارز الذى يلعبه المدرسون ورجال الدين فى هذا الصدد .

الحركة من أسفل الى أعلى :

على أننا نجد كثيراً من علماء الاثنولوجيا والفولكلور قد رفضوا المبالغة فى تأكيد حركة التراث الثقافى « من أعلى الى اسفل » بشكل متحيز . واتهموا أصحاب هذا الاتجاه الذين تطرفوا فى وضع التخريجات التي تخدم نظريتهم بأنهم يتجاهلون أن هناك الى جانب هذا الاتجاه

---

(٧٨) الصباحي عوض الله ، المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٧٩) رشدى صالح ، المرجع السابق ، صفحات ٦٠ ، ٦٢ ــ ٦٤ .

ـ رغم التسليم بأهميته الفائقة ـ تيارات واتجاهات مغايرة ، أو على الأقل يقللون من شأنها . ولهذا يفترض هؤلاء الدارسون وجود ما أسماه **فوستر** Foster « العلاقات الدائرية » التي يفسرها على النحو التالي : « . . . اننا هنا بصدد ظاهرة دائرية تتعرض فيها الثقافة الشعبية للاثراء والاخصاب من خلال الاتصال بمنتجات الطبقات الاجتماعية الفكرية والعلمية . كما تقدم الثقافة الشعبية بصفة مستمرة ـ وان كان بدرجة أقل ـ مساهمات لهذه المجتمعات غير الشعبية » (٨٠) . ويرى فوستر فيما يتعلق بالدين ، ونظام الحكم ، والتعليم والاقتصاد أن « الحركة تكون غالباً في اتجاه واحد : من الداخل الى الخارج ومن أعلى الى اسفل » . وهكذا يتردد فوستر في أن يضفي على « الشعب » نفس القدرة البارزة ـ التي تتمتع بها الدوائر العليا في المجتمع ـ على توصيل ثقافتها في اتجاه « رأسي » .

الا ان هناك من ناحية اخرى بعض الدارسين الاوروبين الذين لا يقبلون فكرة تحديد نطاق العلاقة الدائرية على هذا النحو . فهم ينطلقون من نظرة ايجابية للطبيعة التلقائية للثقافة الشعبية (٨١) ، قائلين بالتأثيرات المتبادلة التي تتم في « عملية اخصاب وتلاحم متبادل مستمر » ، و « التيارات المترددة التي تتقاطع افقياً ورأسياً » . بل اننا نجد **فولفرام** Wolfram يتحدث عن « التراث البدائي الصاعد » . ومؤدى الفكرة المعروضة هنا أن هناك عمليتين متساويتين ، وقد يحدث أن تسيطر احداهما على الاخرى . ولكن هذا يتوقف على الظروف والملابسات ، ولا يجوز أن نعتبره خاصية ثابتة .

ويهمنا في هذه الفقرة الفرعية أن نتابع حركة التراث **من أسفل الى أعلى** داخل البناء الاجتماعي . أي أن تستعير الطبقات العليا بعض تراث الطبقات الدنيا . على أنه من الملاحظ أن العصور التاريخية لا تشجع بنفس القدر الحركة من أسفل الى أعلى ، على خلاف الحركة من أعلى الى أسفل التي لا يخلو منها عصر من العصور . كذلك نجد أن امكانيات الصعود من أسفل الى أعلى ليست متاحة لكل عناصر التراث الشعبي بنفس الدرجة .

ويمكن أن نضرب امثلة كثيرة على هذا الاتجاه من أسفل الى أعلى من ميادين الفكاهة الشعبية ، والحكايات ، والأغاني الشعبية وغيرها .

فبالنسبة للحكايات نجد مثلاً بارزاً في تاريخ علم الفولكلور كله ، وهو مجموعة « حكايات الاطفال والبيت » للأخوين **جاكوب وفيلهلم جريم** ، فقد جمعا هذه الحكايات من أفواه الشعب ـ بغض النظر عن دوافع جمعها ـ للتداول بين الطبقات المثقفة (نلاحظ أن الطبعة الاولى للجزء الأول من الحكايات طبع منها ٩٠٠ نسخة) فهذا تراث صعد من الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا ، وأخذ يتداول فيها (٨٢) .

ثم نسوق مثلاً آخر من مجتمعنا وهو عمليات « تطوير » أو « استعارة » أو « استلهام » بعض الأغاني الشعبية أو الأنغام الشعبية في مصر ، وفي دول عربية اخرى كثيرة ، كي تكون سلعة تستهلكها الطبقات العليا ، والوسطى (بغض النظر أيضاً عن دوافع هذا التطوير أو الاستعارة

---

(٨٠) مادة التراث الثقافي النازل عند هولتكرانس ، نفس المرجع .

(٨١) قارن على سبيل المثال دراسة اريكسون Erixon عن القيادة عند الفلاحين في البلاد الشمالية .

(٨٢) قارن ، مانفريد ليمار ، الاخوان جريم ، ليبزيج ١٩٦٧ ، ص ٢٥ وما بعدها :
M. Lemmer, Die Brüder Grimm

أو الاستلهام، وهو دعم الوعي القومي ... الخ.) فالمهم هنا أن تراثاً كان متداولاً بين الطبقـات الدنيا ، يؤخذ ويصاغ فى قالب معين ، وأحياناً يُقدم كما هو ، للتداول بين الطبقات العليا .

على أن هذه الحركة لا تتوقف عند هـذا الحد ، اذ من الممكن ــ وقد حدث كثيراً فعلاً ــ أن يعود هذا التراث الذى صعد الى أعلى فينزل الى الطبقات الدنيا ويكمل بذلك الحركة الدائرية المشار اليها . ولكنه يكون فى هذه الحالة ــ كما هو الموقف بالنسبة لحكايات الأخوين جريم أو تلك الأغاني الشعبية المطورة ــ قد صيغ فى اسلوب شخصي متأثر بشخصية ذلك الفنان أو العالم الذى جمعه أو طوره . فهو لا يعود الى الشعب كما كان ، ولكنه يعود وقد أصابه بعض التحوير والتعديل . ثم انه عندما يعود ، قد لا يقتصر على نفس الفئة ــ أو المنطقة ــ التي خرج منهـا فى الأصل . ولكنه يمكن أن يغطى قطاعات أكبـر وأوسع داخل المجتمع الكبير . من هذا مثلاً أن بعض حكايات مجموعة جريم كانت قبل جمعها متداولة فى مناطق ألمانية معينة ، ولكنها بعد أن دخلت تلك المجموعة ، وظلت تطبع بانتظام منذ أكثر من مائة وخمسين عاماً ، أصبحت تراثاً مشتركا لقطاعات عريضة تتجاوز بكثير حدود ذلك الاقليم الذى خرجت منه فى الأصل . كذلك الرقصة الشعبية التي تؤخذ من محافظة الشـرقية أو من منطقة النوبة فى مصر يمكن بعد تصعيدها الى ذوق واسلوب الطبقات العليا والوسطى أن تعـود تعود فتنتشر علـى مستوى المجتمع المصرى كله ، فتتجاوز بذلك حدود المنطقة المعينة التي كانت تتداول فيها فى الأصل قبل تصعيدها .

ويمكن أن يقال نفس الشيء عن الموسيقى. فكثيراً ما أثرت الموسيقى الشعبية على الموسيقى الفنية أو الموسيقى الراقية ، وخاصة فى فترات نمو الوعى القومي . ولدينا شواهد على استعانة كبار المؤلفين الموسيقيين الروس بأنغام من الموسيقى الشعبية لبعض المناطق الروسـيـة فى اوبراتهم وسيمفونياتهم . وكذلك نلاحـظ أن الموسيقى الشعبية الألمانية قد تركت فى جميـع العصور بصماتها على الموسيقى الراقية هناك . ونشير هنا الى الأنغام والالحان التي استعارها **أبو بكر خيرت** مثلاً من الموسيقى الشعبية المصرية عند وضع سيمفونياته وسائر أعماله الموسيقية الاوركسترالية .

وهناك نماذج اخرى من ميدان المعتقد الشعبى : تتمثل فى صعود بعض أساليب الاعتقاد الشعبي من الطبقات الدنيا الى الطبقات العليا والوسطى مثل : قراءة الكف ، وقراءة الفنجان ، وفتح الكوتشينة ، وتعليق الاحجبة ، والتمائم على بعض الاشياء كالسيارة مثلاً (وان كانت تتخذ صوراً مختلفة مغايرة لما هو متبـع فى الطبقات الشعبية) (٨٣) .



خامسا : الأفراد المبدعون فى الشعب

نلاحظ أن عملية نزول التراث الثقافى من الطبقات العليا الى الجماهير الشعبية العريضة ترجع فى العادة الى تأثر مثل أعلى لجماعة ، أو طبقة ، ونادراً ما يكون تأثيراً مباشراً لفرد بعينه . ولا زال

(٨٣) كذلك يمكن ان نجد امثلة طريفة لعملية الصعود هذه من أسفل الى أعلى من ميدان الالعاب الشعبية ، من هذا وضع قواعد لتنظيم وتهذيب لعبة العصا (التحطيب) لكي تصبح صالحة للممارسة على مستوى يليق بالمدارس والمعاهد والكليات والأندية ، وكذلك انتشار لعبة السيجة ــ بعد تطويرها تطويراً طفيفاً ــ فى المدارس والمعسكرات ومراكز الشباب والمنازل والمصايف ومراكز الخدمة العامة . قارن الصباحي عوض الله ، المرجع السابق ، صفحتى ١٤ ــ ١٥ و ص ٢٧ .

التساؤل عن **أهمية الأفراد** (بغض النظر عن الطبقة أو الفئة الاجتماعية التي ينتمون اليها) **فى صياغة وتشكيل التراث الشعبي** ، وبالتالي علاقة الفرد والجماهير ذات أهمية للبحث الفولكلوري (٨٤) . وقد عولجت أكثر من مرة وقيلت فيها اجتهادات كثيرة لم تصب للأسف كبد الحقيقة . فكثيراً ما عزا بعض الكتاب الى أفراد الطبقة العليا المثقفة وحدهم القدرة المبدعة على تشكيل التراث الشعبي . ولا شك فى خطأ هذا الزعم على اطلاقه ، ذلك اننا يجب الا ننسى أنه ليس جميع أفراد الطبقة العليا مبدعين ، وانما قلة منهم فقط هي التي تتمتع بهذه الخاصية ، هي « صفوة » الطبقة العليا ان شئنا . كما لاننسى أن ما نسميه « الطبقة العليا » ليس فى الحقيقة سوى « طبقة وسطى » تبدو فى الظاهر فقط انها كلها مبدعة ، والحقيقة خلاف ذلك . فهي تخضع لمن يقودها ويوجهها شأنها شأن الطبقات والفئات الشعبية العريضة فى المجتمع . فالمزاج الفردي (وهو ما لا يمكن الا نعتبره ابداعاً على الاطلاق) وكذلك التفكير المنطقي ونتائجه (وهو ما لا يرقى بعد أيضاً الى مرتبة الابداع) هو الذى يسيطر على الطبقة الوسطى أكثر من الفئات العريضة من الجماهير الشعبية .

كما نلاحظ من ناحية اخرى انه ليس جميع الأفراد الذين ينتمون الى الطبقات الدنيا (أو الطبقة الام) يفتقرون الى القوى الابداعية ، برغم كل الوشائج الوثيقة التي تربطهم بالجماعة . وللأسف فان كثيراً من دارسي الفولكلور قد أغفلوا هذه الحقيقة الهامة ولم يعيروها ما هي جديرة به من اهتمام ، وما يترتب عليها من نتائج . فنحن نصادف بين أفراد هذه الطبقات شخصيات قيادية بطبيعتها أو بحكم الظروف التي وضعت فيها ، وشخصيات منحتها الطبيعة قدرات ابداعية بسخاء ، كما هو الحال فى سائر قطاعات المجتمع الاخرى . ومن الطبيعي أن نجد الناتج الابداعي لانسان الطبقات الشعبية العريضة الموهوب يتخذ سمات فردية مميزة تنم عن صاحبه ، ولكنه يعكس فى نفس الوقت روح الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد وتلقى تراثها : فهو يستلهم فى لغته الصور التعبيرية للجماعة التي يعيش بينها ، ولكنه يخلق مع ذلك ـ ومن خلال ذلك ـ شيئاً جديداً ، جديداً من حيث أنه لم يكن موجوداً هكذا من قبل . ولكن جدته هذه لا توقعه مع ذلك فى خطر العزلة الفردية والمبالغة فى الذاتية ، فهو ما زال ـ لكي يحتفظ بشعبيته ـ صدى لروح جماعته . هو تعبير فردى عن قيم وأساليب ومضامين جماعية متوارثة . ولذلك يحافظ على شعبيته رغم فردية تعبيره .

ومن الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها هانز ناومان Naumann تجاهل هذه الحقائق الكبيرة ، التي حجبت عنه بالتالي رؤية الجوانب الابداعية لدى بعض أبناء الطبقات الشعبية العريضة .

ومن المؤكد أن هذه الحقائق لا تدعو للاستغراب على الاطلاق ، بل العكس هو الذى يثير الانسان حقاً . ألسنا نجد شخصيات فردية متميزة مزودة بقدرات ابداعية فريدة حتى بين أكثر الشعوب بدائية وتخلفاً . فلهذه الجماعات « طبقتها المثقفة » أيضاً ، فهنا تصادف الشخصيات التي تفهم الامور أسرع من سواها ، ويمكنها أن ترقى الى معالجة مشكلات فكرية على نحو يفوق سائر أبناء الجماعة . برغم أن هؤلاء الأفراد لا يمثلون « طبقة » بالمعنى الدقيق ، وانما

---

(٨٤) نلاحظ قبل الكلام عن دور الأفراد فى الابداع الشعبي ان قضية « شخصية » أو « لا شخصية » التراث الشعبي أي انتسابه أو عدم انتسابه الى مبدع فرد بالذات قد اشبعها الباحثون درساً وتمحيصاً ، وحسمت حسماً نهائياً لصالح الرأي القائل بان مجهولية المؤلف لاتعنى لاشخصية المؤلف . وقد ظلت هذه القضية من بين القضايا التي شغلت اهتمام الباحثين فى الفولكلور فى عشرينات وثلاثينات هذا القرن . قارن يورى سوكولوف ، الفولكلور . قضاياه وتاريخه ، ترجمة حلمي شعراوى وعبد الحميد حواس ، القاهرة ، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٢٢ وما بعدها .

هم صفوة الموهوبين اذ أنهم يفتقرون بصفة عامةالى أى طابع جماعى . وهــم كذلــك يؤثــرون بصياغاتهم الفردية للتراث فى زملائهم فى المجتمعالذى خرجوا منه ونشأوا فيه .

ولا بد لأى دراسة علمية للتراث الشعبيمن منظور سوسيولوجي ، أن تهتم أكبر الاهتمام بنصيب الفرد والاسهام الذى يقدمه للتـــراثالقومي . وهو الموضوع الذى سنفصل فيه القول فيما يلي .

الرواة بين التقليد والابداع :

أشار دارسو الحكايات الشعبية الاوروبيونفى كثير جداً من الدراساتالى وجود أفراد مبدعين فى الشعب ، خاصة فى مجال قص الحكايات .بحيث كشفت هذه الدراسات عن وجود أنماط واضحة من الرواة الشعبيين . فهناك رواة يحكونالحكاية بنفس نصها كلمة كلمة كما سمعوها ممن قبلهم ، بحيث تستشعر منهم حرصاً بالغاً يصل الى حد تقديس الكلمات . فاذا أحس أحدهم بأنه اخطأ أو التبس عليه الأمر توقف ، وأعمل ذاكرته ؛واستعاد السياق ، وبدأ يصحح الخطأ ويواصل الحكاية من جديد . وهذا الطراز من الرواة هوالـــذى يذكرنا بجملـــة هـــوفمان كرايـــر Hoffmann-Krayer الشهيرة : « ان الشعب لايبدع جديداً ، وانما ينسخ فقط » (٨٥) . ونجـــد وصفاً كلاسيكياً لهذا الطراز من الرواة عنـــدالأخوين يعقوب وڤيلهلم جريم فى حديثهما عن الرواية السيدة**ڤيهمانن** Viehmann وهى من الرواةالرئيسيين لمجموعتهما« حكايات الاطفال والبيت»، حيث يقولان :

« لقد كانت هذه السيدة تحتفظ فى ذاكرتها بحكايات كثيرة . وهي موهبة كما تقول لا تمنح لكل انسان ، بل ان بعض الأفراد لا يمتلكونها على الاطلاق . ومن ثم تقص « ڤيهمانن » حكاياتها فى حذر وثقة وحيوية صادقة ، بل انها تستمتع بماتقصه . وطريقتها أن تسترسل فى الحكاية فى حرية ثم تحيكها مرة اخرى اذا شاء المستمعذلك ، حتى يتمكن مع شيء من المـــران من أن يستملى منها الحكاية .. وكل من يؤمن بقانوناستحالة دوام الحكايات الخرافية مدة طويلة بسبب الأخطاء اليسيرة التي تأتي من انتقـــالالحكاية من جيل الى آخر ، وبسبب عدم اهتمام الأجيال بالاحتفاظ بها ، عليه أن يستمع الى هذهالسيدة ليعرف كم هي تتمســـك دائماً بنص الحكاية ، وكم هي حريصة على صحتها ، فهيلا تغير شيئاً من نص الحكاية مطلقاً عند روايتها مرة اخرى ، فاذا ما أدركت أنها اخطأت فى السردأعادت على التو الرواية الصحيحة . فالتمسك بالتراث المنقول يعيش بين الناس الذين ثبتتحياتهـــم على نظـــام معين لا يتغير ، وهـــم فى تمسكهم بهذا النظام أقوى من ميلنا نحن الىالتغيير » (٨٦) .

ويقترب هذا الاسلوب مناسلوب الأطفال فى رواية الحكايات التى سبق أن سمعوها . فتلمس لديهم حرصاً شديداً على التزام النص الأصلي ، وعلىتصحيح ما قد يحسون بأنهم وقعوا فيه من خطأ .

ولسنا فى مجال استعراض هذه النمـــاذجالمتعددة المتباينة من الرواة . ولكننـــا نكتفي بالاشارة الى طراز آخر مناقض كل التنـــاقضللطراز السابق ، وهو ما تجمعت لدينا شواهد

---

(٨٥) ڤارن ، باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ .

(٨٦) فريدريش فون دير لاين ، الحكاية الخرافية ، ترجمةالدكتورة نبيلة ابراهيم ، القاهرة ، دار نهضة مصر ، ١٩٦٥ ، صفحتى ٢٥ – ٢٦ .

كثيرة على وجوده من الدراسات الاوروبية للأدب الشعبي . ونعنى به ذلك الرجل المبدع فعلاً ، الذى لا يكتفي أبداً برواية النص الأصلي ولا يعترف بهذه الأمانة المطلقة والاخلاص للرواية التي سمعها لأول مرة . فيمكن أن يجيبك على طلب رواية حكاية معينة بأنها : « لم تنضج بعد الى مستوى السرد » فهو لا يحكي كل قصة سمعها أو أية قصة يسمعها ، وانما هو يحرص فى كل مرة على أن يضيف اليها ، ويحذف منها ، ويؤكد على بعض الأحداث دون الاخرى ، ويزيد الحوار حرارة فى مواضع معينة وهكذا . فهو يجرى فى الواقع معالجة كاملة للقصة التي سمعها قبل أن يرويها . بل ان الأمر لا يقتصر على ذلك فقط ، وانما هو يجدد فى الحكاية اضافة وحذفاً وتعديلاً ، فى كل مرة يرويها فيها . فهو لا يجمد على قالب واحد بالنسبة للحكاية ، وانما يعمل معوله فيها باستمرار . وقد كتب **ماتيياس تسندر** Zender عن أحد الرواة يقول انه كان يحكي الحكاية فى كل مرة بنص جديد ، وانه سجل له الحكاية عدة مرات ، يختلف نص كل منها عن الاخرى ، اختلافات ليست هينة ، ليس فى النص أو بعض الكلمات فحسب ، وانما فى المادة ، واختيار « الموتيفات » وربطها ببعضها ، وطريقة السرد وهكذا . فهو دائم العمل والابتكار (٨٧) .

فنحن هنا بصدد فرد لا جدال فى قدراته الابداعية . فهو **واع** فى حرصه على عدم الالتزام بالرواية القديمة كما هي ، أو قل هو متمرد عليها ، يريد أن يرويها على نحو يختلف عما سمعها . ولو انه ولد فى بيئة مثقفة ، وتلقى قسطاً كافياً من التعليم ، واتصل بوسائل التثقيف الرسمي ، لكان عرف طريقه الى المطبعة بالتأكيد ، ولأصبح قصاصاً كبيراً ، ولاعترف الناس بقدراته الابداعية .

وما من شك أيضاً فى أن الأفراد الشعبيين المبدعين قد مارسوا تأثيرهم على التراث على مدى كل العصور ، لأنهم كانوا موجودين دائماً فى الطبقات الدنيا من كل شعب وفى كل عصر . ولا يمكن أن نفسر هذا التنوع الهائل والثراء العريض فى تراثنا من الحكايات والأساطير والنوادر الا من خلال تأثيرهم هذا . فهذه التنويعات والروايات المتعددة لحكاية واحدة لم تنشأ من تلقاء نفسها على نحو ما كان يعتقد الرومانسيون . ذلك أن الرومانسيين كانوا يرجعون هذا التنوع الى « الأخطاء » و « سوء الفهم » و « الاضطراب » وغير ذلك من الأسباب الراجعة الى كثرة تداول الحكاية ، أو غيرها من مواد الأدب الشعبى . ويرجعونه كذلك الى الربط غير الواعى بين « موتيفات » متعددة من حكايات متباينة فى حكاية واحدة ، وليس الى الخلق المبدع الواعى . ولكننا لا يمكن أن نفسرها فى الغالب الأعم من الحالات الا من خلال هذه العناصر الابداعية التي جاد بها الشعب فى كل مراحل تاريخه .

وتتفق مع هذا الخط العام نتائج البحوث التي اجريت فى بعض جمهوريات الاتحاد السوفيتي عن حياة وأعمال رواة البيلينا (٨٨) والقصص ، والنسوة منشدات البكائيات ومقيمات الأعراس ، وغيرهم من من فئات حملة التراث الشعبي . وفى هذا يقول **يورى سوكولوف** فى كتابه « الفولكلور الروسي » : « ... كشفت تلك الأبحاث عن الدور الدور الكبير الذى تلعبه فى الشعر الشفاهي كل من المهارة الفنية الشخصية والتدريب والموهبة والذاكرة ومختلف أوجه نشاط العقل الفردى . والى جانب ذلك فقد ثبت الآن تماماً وتدعم بمئات الأمثلة ان لم يكن

(٨٧) قارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٣ ، وكذلك المراجع والدراسات العديدة المذكورة هناك .

(٨٨) البيلينا : Bylina ملاحم شعبية روسية .

بالآلاف أن أياً من حملة الفولكلور ، أي كل مؤدللأعمال الشعرية الشفاهية ، انما هو ــ فى نفس الوقت والى حد كبير ــ مبدعها ومؤلفها . ومن بين هؤلاء الناس سنجد : الموهوبين ومن لا موهبة لديهم ، وذوى الخيال الفني الأصيل والمقلدين الذين يفتقرون الى خيال مستقل ، والأيدى الخبيرة بالفن والتي لا تزال فى بداية التجربة ، والمتفكهين المرحين والأخلاقيين المتزمتين : والوعاظ الذين وهبوا أنفسهم للعقيدة والملحدين الجسورين ، والرومانسيين الخياليين والواقعيين. وفى كلمات اخرى يمكننا أن نجد بين حملة الفولكلور (أي مبدعيه ومؤيديه) من حيث اتجاهاتهم السيكولوجية والايدلوجية ومن حيث درجة تمكنهم وموهبتهم ، مالا يقل تنوعاً فى الأنماط الشخصية عما نجده فى الأدب الفني المدون » (٨٩) . ولكننا نحمى أنفسنا من خطأ الوقوع فى أي مبالغة ، فنؤكد ــ بناء على نتائج البحوث العالمية أيضاً ــ أن من المقطوع به أن أمثال هؤلاء الرواة المبدعين ليسوا كثرة على الاطلاق ، شأنهم فى ذلك شأن كل العناصر المبدعة الفذة. فهم قلة قليلة لا يجود العصر بالكثير من أمثالهم ، سواء فى ذلك بين الطبقات الشعبية الدنيا ، أو الطبقات المثقفة العليا . لذلك نريد أن نكون على بينة من الصورة العامة النهائية للموضوع وهى : أن الطراز الأول من الرواة ــ الملتزم بالرواية الأصلية التزاما يصل الى حد التقديس ــ هو الشائع بين الشعب. فهو يعيش على افراز القلة المبدعة من التراث الشعبي ، وعلى معالجتهم الجديدة الواعية للتراث الأدبي الذى ولدوا فوجدوه قبلهم .

سمات خاصة للفرد الشعبي المبدع :

أ ــ فى ميدان الحكايات : تبقى فى حديثنا عن حملة التراث الشعبي نقطة هامة وهي : ان فن السرد ــ سواء كان من الطراز الأول أو الثاني ــ لا يمارسه بين الشعب سوى أفراد قلائل دائماً . فليس كل فرد فى الجماعة قادراً على قص الحكايات الشعبية . ومن شأن هذا أن يكفل للراوى مكانة خاصة فى أعين أفراد جماعته . فلابد أن نتصور فيهم ــ كما أشارت كثير من الدراسات ــ تملكاً من ناحية اللغة ، ونزوعاً الى الخيال ، وطبيعة خاصة متميزة على أي حال(٩٠) .

ونسوق فيما يلي حديث استاذة الادب الشعبى الالمانى **ماريا برنجماير** M. Bringemeier ، عن سمات الرواة الذين عرفتهم فى فترة عملها الطويل فى جمع ودراسة الحكايات الشعبية ، وهي سمات تؤيدها بشكل مذهل ملاحظاتنا الميدانية الخاصة على العدد القليل من الرواة الذين سجلنا لهم حكايات شعبية فى بعض أنحاء جمهورية مصر . تقول الاستاذة برنجماير :

« ان الرواة الذين عرفتهم لم يكونوا من أواسط الناس أبداً ، فليسوا فلاحين عاديين اطلاقاً تتحدد رؤيتهم للواقع بحدود طبقتهم وانما كانوا دائماً « خارج دائرتهم الاجتماعية Outsiders » ، يتندر بهم الناس فى غير قليل من الحالات . وهم يتميزون عادة بنوع ما من الهوايات . ويميل معظمهم الى الموسيقى ، فيعزف الاوكورديون ، أو انه كان مطرباً جيداً فى الماضي. وبعضهم يزرع الزهور ، والبعض الآخر يمارس التطبيب ، أو رؤية الطالع ، أو يقول نوعاً من

---

(٨٩) يورى سوكولوف ، المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٩٠) قارن حديث « يان » Jahn عن رواة اقليم التيرول Pommern ، وكذلك حديث « فون هورمان » Von Hörmann عن رواة اقليم التيرول Tirol ، عند ادولف باخ ، المرجع المذكور ص ٤٤٣ .

انواع الأدب » (٩١) . وتشير طائفة اخرى من الدارسين الى أن بعض الرواة يتخصصون فى الحكايات ، وآخرون فى الأساطير ، وغيرهم فى النوادر وهكذا ، ولو ان خبراتنا الميدانية فى هذا الميدان لا تؤيد وجود هذا التخصص فى قص الأنواع الأدبية الشعبية فى مجتمعنا ، مما يؤكد من جديد أهمية الدراسات الجديدة فى هذا الميدان .

ب ــ فى الاغنية الشعبية : وكما هو الحال بالنسبة لأدب الحكايات الشعبية ، يتضح الدور الابداعي للانسان الشعبي فى الاغنية الشعبية كماهو فى سائر أنواع التراث الشعبي . ففى هذا المجال أيضاً نجد التعديلات التي يدخلها الأفراد على النصوص والألحان التي سبق أن سمعوها ، ونجد التنويعات الراجعة الى ابداع مباشر مارسه أفراد شعبيون . ولا يقتصر الابداع هنا أيضاً على عصر بعينه ولا على منطقة بعينها ، فهو متواتر فى كل العصور وفى كل البلاد .

وعلى أن هناك بعض النقاد بل ومؤرخي الفولكلور الذين لا ينسبون لهذه القدرات الابداعية اى مستوى رفيع ويعتبرونها مجرد لعب بعناصر موجودة من قبل . فهذه الأغاني الجديدة فى رأيهم ليست سوى تكوينات من عناصر معروفة ، يعاد تركيبها تركيبات جديدة وحسب . وهذه العناصر مستمدة اما من أدب فني رسمي أيا كان ، أو من اغان شعبية قديمة . فهذا الانسان الشعبي الحديث فى رأيهم ليس هو الذى يغني ، وانما ينبض فى عروقه دم طبقة اخرى أو عصر آخر . والواقع ان هذا الكلام يمكن أن يكون صحيحاً لو اننا طبقنا عليه معايير النقد الفني الرسمي بشكل صارم ، ومن وجهة النظر الفنية الفردية الصريحة . أما اذا أردنا أن نكون منصفين فى تقييمه ، فلا بد لنا أن نعتبره ابداعاً ، مهما يكن تواضع وبساطة القوى المبدعة الصادر عنها .

كما انه خطأ بالتأكيد أن يذهب البعض الى حد الزعم أن كل مغن شعبي فرد يسيطر بشخصيته وذوقه على الاغنية الشعبية التي يرددها ، وأنه يعيد تشكيلها ارادياً وعن وعي . ذلك أنه لا يتخذ هذا الموقف سوى الفرد المبدع حقيقة ، أما الغالبية العظمى فهي حريصة على القديم ملتزمة بالتراث غاية الالتزام بأمانة تكاد تصل الى حد التقديس . وكل من حضر اداء بعض الاغنيات الشعبية يعرف جيداً مدى الخلاف على اللحن « الصحيح » ، والكلمات « الصحيحة » . أما المغنى الشعبي المبدع فهو وحده القادر ــ كما يحدث فى حالات كثيرة ــ على اخضاع الأغلبية لارادته ، وفرض النص واللحن الذى يؤديه .

ج ــ فى مجالات اخرى : ولسنا فى حاجة الى استعراض هذه المسألة بالنسبة لسائر أنواع التراث الشعبي البالغة الكثرة ، من أدب ، الى فنون ، وثقافة مادية . ففي الفنون الشعبية مثلاً تجد الطابع العام الشائع ، سواء فى الخامات أو « الموتيفات » الزخرفية ، أو الألوان .. الخ ، ولكنك تجد مع ذلك صانعاً شعبياً يفوق صانعاً آخر ، ويجدد فى كل عمل يخرجه . مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن له اسلوبه الخاص ، ودوره الابداعي المتميز فى هضم وافراز هذا التراث القديم ، الذى تعاقبت عليه الأجيال عبر عشرات ومئات السنين .

ولعله مما يؤكد هذا أيضاً الاشارة الى ميدان الرقص الشعبي ، فالرقصة واحدة ، فى زيها ، وحركاتها ، وايقاعها ، وربما الموسيقى المصاحبة لأدائها ، ولكنك تلحظ دائماً تمايزاً فى الأداء بين

---

(٩١) ڤارن باخ ، المرجع السابق ، ص ٤٤٤ ، وهذه هي نفس النتائج التي توصل اليها « ماتياس تسندر » Zender فى دراساته ومجموعاته فى منطقة الايفل فى شمال غربي المانيا . قارن :

M. Zender. Sagen und Geschichten aus der Eifel, L. Röhrsch eid Verlag, Bonn, 1966

الراقصين ، على نحو يؤيد ما نذهب اليه هنا ،مع وضع هذا الابداع فى الحدود الخاصة به ، دون اطلاقه فى مبالغة واسراف .

كذلك الحال بالنسبة لسائر أنواع العناصر الشعبية من بناء المسكن ، والزى ، والعادات ، والعاب الأطفال ، بل والمعتقدات الشعبية . فنلاحظ بالنسبة لهذا الميدان وخاصة السحر ، أن السحرة يتفاوتون كأفراد فى تنوع وعمق ثقافتهم السحرية وخبرتهم ودرجة عملهم .. الخ . بحيث اننا كنا نجد فى دراستنا لعدد من المشتغلين بالسحر فى بعض جهات مصر أن الموجودين منهم فى منطقة واحدة أو حتى من تتلمذوا على بعضهم لا يكتبون نفس الوصفة أو يرسمون نفس الشكل بنفس الدقة والمواصفات . فهذه الاختلافات وغيرها ترجع الى عوامل فردية .(٩٢) .

خلاصة :

من هذا يتضح أن ما أوردناه من شواهد يؤيد ما ذهب اليه **هابرلاندت** M. Haberlandt عندما قرر : « أن من أطرف وأهم واجبات علم الفولكلور أن ينتبه الى وجود اولئك الأفراد المبدعين – الذين يمكن معرفتهم بالاسم – فى كل مجال من مجالات الثقافة الشعبية الحية بين الناس . وعليه يتحتم علينا أن نعدل بعض الشيء من مفهوم : « الثقافة الشعبية الجماعية » . ذلك أن الابداع الثقافى الفردى كامن فى كل ثقافة جماعية من هذا النوع ، والفرق بين شعب وآخر وعصر وآخر هو فى عدد وأساليب هذه الشخصيات الايجابية المبدعة » .

حقيقة ان علم الفولكلور لا يركز بالدرجة الاولى على فردية الابداع الشعبي ، أي على الصورة الفردية التي يخرج بها التراث الى الناس . وانما هو يهتم أولاً وقبل كل شيء بالشيء المشترك الشائع بين الأغلبية . ولكننا نوضح هنا أن فهم هذا الشيء المشترك الشائع لايتسنى الا عن طريق أخذ هذا الشيء المتفرد فى الاعتبار أيضاً ، ودراسة حياة حملة هذه المنتجات الشعبية المتفردة المتسمة بسمة مبدعيها . فكثير من الصور التي اتخذها التراث المشترك لا يمكن فهمها حق الفهم دون اعتبار دور القوى المبدعة للانسان الشعبي الفرد . فتحديد اسهام هذا الانسان الفرد فى التراث الجماعي للشعب أمر لازم تحتمه اعتبارات منهجية فائقة القيمة .

القوة الابداعية للشعب :

تتعرض ابداعات الأفراد الموهوبين من أبناء الشعب لنفس المصير الذى تتعرض له عناصر التراث « النازلة » من الطبقات المثقفة العليا . فبالرغم من أن مبدعها الأصلي قد يكون معروفاً بالاسم فى البداية ، الا أنها سرعان ما تدخل كتراث مجهول المؤلف ضمن الذخيرة الشعبية الفنية ، التي لا يمكن لمبدع فردى أن يدعي ازاءه أي حق شخصي . وسرعان ما يتسامى فوقها نفر من الأفراد المبدعين من جيل لاحق فيطوعونها لذوقهم ويخضعونها لارادتهم . وهنا تبدأ على وجه الخصوص عملية التعديل والتحوير التي يشارك فيها الكثيرون من حاملي التراث الشعبي – عن غير وعي فى أغلب الحالات – والتي يبدو فيها تأثير أوجه القصور الراجعة الى التواتر الشفاهي. كما يحدث بالنسبة للحكايات الشعبية أو الأغاني مثلاً ، وأعنى هنا التعديلات التي تطرأ على النص بفعل قصور فى الذاكرة ، أو خطأ فى السمع أو الربط غير الواعي بين « موتيفات » من حكايات أو أغان مختلفة ... الخ . وهكذا يشارك فى تشكيل ما نسميه التراث الشعبي عادة عدد

---

(٩٢) قارن علياء شكرى ، المرجع السابق ، ص ٢٠٥ ومابعدها ، وكذلك محمد الجوهرى ، استخدام اسماء الله فى السحر ... الملحق الثاني (تقرير الدراسة الميدانية) .

لاحصر له من الناس ، عن وعي أو دون وعي منهم . لذلك فاننا نضع نصب أعيننا تلك الكثرة الهائلة في عدد المشاركين في التراث الشعبي عندما نقول : **ان الشعب** (أى أفراداً كثيرين من بين صفوفه) **قد خلق التراث الشعبي أو ساهم في خلقه** . وهذا الظرف الذى يستبق تقريباً كل عنصر فردى واضح هو الذي يجعلنا نقول بالنسبة للأغاني الشعبية مثلاً انه : « كما لو كنا قد شاركنا جميعاً في خلقها » (٩٣) . وقد قدم **ارنست ماير** E. Meier وصفاً بارعاً لهذا الوضع ، ولو أنه ينصب بالطبع على الحالة النموذجية فقط . يقول ماير : « ان الاغنية الصغيرة كالاغنية الطويلة سواء بسواء انما هي انتاج شخص مبدع ذى موهبة شعرية . ولكن حينما يوجد في مثل هذه الاغنية تعبير معين ، أو اصطلاح ، أو صورة غير موفقة كل التوفيق أو غير مفهومة للكافة ، يعمد الشعب الى تغييرها من تلقاء نفسه ، ويجعل كل أجزاء الاغنية يسيراً على نطقه ويسيراً على فهمه على السواء . وبهذه الطريقة يساهم الناس كافة في خلق الأغاني الشعبية ، وهذه المشاركة هي التي تسمو بالمستوى الفني للاغنية الشعبية الى الحد الذى يجعلها ـ بشكلها الذائع المتداول ـ فوق مستوى الفرد المبدع » (٩٤) . ولا يمكن أن نعثر على صورة لهذه العملية أكثر وضوحاً من تلك التي تظهر بها في ميدان اللغة ، وهي ذلك الجانب من التراث الذى تشارك الجماعة كلها فعلاً في حمله وتناقله ، والتي تعتبر بذلك مثالاً فريداً للابداع الجماعي ، لا يدانيها أي عنصر آخر من عناصر التراث الشعبى . على أننا نجد مع ذلك نفس العملية في شتى عناصر التراث الاخرى ، كالعادات ، والأزياء والمعتقدات .. الخ . على نحو لا يستوجب منا ان نتوقف عنده بشكل خاص .



سادسا : رؤية تغير التراث الشعبى من منظور سوسيولوجى

لو القينا نظرة عامة على حصيلتنا اليوم من عناصر التراث الشعبي الأصيلة ، لتبينا أن الكثير منها يحتضر فعلاً أو في سبيله الى الاحتضار في المستقبل القريب . فالمساكن في الريف وفى المدن على السواء لم تعد في الغالب الأعم من الحالات تبنى وفقاً للاسلوب والنظام التقليدى المتوارث . وحتى لو حافظ أحدهم على النظام القديم للمسكن الريفى ، فانه يعطى نفسه حرية التغيير تبعاً لهواه أو وفقاً لما تمليه عليه ضرورة ملحة . قد يقول البعض ان هناك مناطق ريفية لازال نظام البيت الريفي القديم سائداً فيها ، ولكن الحكم العام ، سواء عندنا في العالم العربي أو خارج العالم العربي ، أن هذا الاسلوب وهذا النظام في سبيلهما الى التقهقر . فان يستطيعا الصمود طويلاً أمام زحف التصنيع وزحف التحضر . وقد جعلت الكثافة المتزايدة للمدن والوحدات العمرانية عموماً ، من التخطيط ـ بكل أنواعه ـ ضرورة حيوية لاغناء عنها . ونفس الكلام يمكن أن يقال ولكن بدرجة مخففة عن الزي الشعبي . أما اللهجات المحلية فقد بدأت هي الاخرى تتعرض لضربات عنيفة تهدد كيانها . ومن أبرز مصادر توجيه هذه الضربات : لغة الصحافة ، والاذاعة المسموعة والمرئية ، وما اليها من وسائل الاتصال الجماهيرى . هذا بالاضافة الى أنواع المؤسسات التربوية والاجتماعية الحديثة التي من شأنها أن تجمع أبناء مناطق مختلفة ـ وبالتالي

---

(٩٣) النص عن « تيودور شتورم » Storm أورده « باخ » على صفحة ٤٥٠ .

(٩٤) النص عن ارنست ماير ، أورده باخ على نفس الصفحة .

أصحاب لهجات مختلفة ـ فى مكان واحد ، يكون عاملاً على صهر وتلقيح هذه اللهجات بعضها ، على نحو يؤثر على معالم كل منها على حدة تأثيراً لا ينكر . من أخطر هذه المؤسسات وأبعدها تأثيراً ، المدارس ومعاهد التعليم على اختلافها ، ومعسكرات الجيش ، خاصة حيث يجرى العمل بنظام التجنيد الاجبارى . كذلك المعتقدات والخرافات الشعبية سائرة هي الاخرى الى التقهقر ، ولم تعد بصورتها التقليدية النقية الا فى القليل من المناطق ، أما فى سائر أنحاء البلاد وقطاعات المجتمع فيتمتزج بها أو تحل محلها بشكل تدريجى المعتقدات والأفكار وكذلك الخرافات الحديثة (٩٥) .

والملاحظ على كل الأمثلة التي ضربناها أنه لم يكن هناك عامل قهر خارجي يدعو الناس الى الحفاظ على القديم . فظروف العصر هي عامل التأثير الأبقى والأدوم وهي قادرة على فرض نفسها فى النهاية ، وان اختلفت سرعة هذا التأثير واختلفت كذلك قوته من مكان الى آخر ومن عصر الى آخر ومن فئة اجتماعية الى فئة اخرى ، ولاحاجة بنا الى استعراض جميع ميادين التراث الشعبي للتدليل على هذه الحقيقة ، وحسبنا الاكتفاء بتقرير هذا المبدأ العام .

على أن هذا القديم لا يذهب هكذا أدراج الرياح ببساطة ، ولا يختفى كلياً دون أن تبقى أية مخلفات أو رتوش فى الصورة العامة . ولدينا مثل واضح على ذلك من دنيا العادات والتقاليد والأعراف الشعبية . فقد بدأت هذه العادات والأعراف التقليدية تفقد هي الاخرى سطوتها القديمة ، خاصة منذ أخذ القانون الوضعي يحل تدريجياً محل القانون الشعبي التقليدى (العرفى) ، ومن ثم يسلبه سطوته المتوارثة ، وهي السطوة التى كانت السند الأساسى لكل عادة ولكل تقليد شعبي . وكلما امتد تأثير القانون الوضعي واتسعت دائرة نفوذه ، كلما تقلصت دائرة نفوذ العادات والأعراف الشعبية . ولم يعد بوسع هذه العادات والأعراف أن توقع العقاب بالمخالف ، كما كان يفعل القانون التقليدى ، وأقصى ما أصبحت تفعله هو أن تثير نفور المجتمع واستهجانه للمخالف . وفقدت العادة بذلك كثيراً من المراسيم والتفاصيل المصاحبة لها . حقيقة ان الفرد لن يخرج هكذا صراحة وكلية عن العادة والعرف ، فالالزام الاجتماعى ما زال قائماً ولكن من المألوف أن نجده يتحرر من بعض عناصرها ويتخفف من بعض قيودها . وهكذا بقيت لدينا بعض العادات القديمة المرتبطة باحياء مواسم السنة ، والأحداث الكبرى فى حياة الفرد والاسرة وهكذا . أما دنيا العمل التقليدى فقد فقدت كل عاداتها وتقاليدها المتوارثة أو كادت تحت سطوة التنظيم الصناعي الحديث والأوضاع الاقتصادية المرتبطة بهذا النظام الجديد . غير أن نفس ظروف هذا المصنع الحديث قد شجعت على وجود عادات جديدة واتخاذها هي الاخرى شكلاً محدداً وثابتاً الى حد ما (أي تقليدياً أو جمعياً على نحو ما) . ولو اننا يجب أن نلاحظ أن الكثير من هذه العادات الجديدة له أساس فى التنظيم الرسمي الجديد ، وليس نمواً تلقائياً كاملاً .

فاذا افترضنا أن التاريخ الشعبى كان قد عمل فى مرحلة سابقة على تنمية كل هذه الأنواع

---

(٩٥) قدم « فيلهلم بريبول » معالجة وافية للجانب السوسيولوجي فى دراسة الفولكلور ، وركز فيه بصفة خاصة على اسهام النظرة السوسيولوجية فى توضيح رؤية تغير التراث الشعبي ، قارن مقاله :
W. Brepol, "Das Soziologische in der Volkskunde", in : Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde, 4. Jahr., Bonn, 1953, PP. 245-275.

خاصة صفحات ٢٦٢ ـ ٢٥٦ .

انماءً كاملا بحيث اخضع لها كل مجالات الحياة ــ المادية والروحية على السواء ــ فاننا يمكن أن نتبين بوضوح قلة ألعناصر المتبقية من هذا التراث القديم العريض . اذ استبدل الكثير منه عن طريق النظم الثقافية (الرسمية) الحديثة : كالقانون ، والمدرسة ، ولوائح العمل ... الخ . فالمدرسة تضطلع الآن بتربية الجيل الجديد ، بحيث لم يعد التراث الشعبي المتوارث يلعب الا دوراً ثانوياً فقط في هذه العملية . كذلك أخذت ثقافة الفئات الاجتماعية العليا تغرق كل العناصر التقليدية في مجال الترفيه والتسلية . وأخذت المؤسسات الجديدة تحل محل الصور التنظيمية التقليدية .. وهكذا .

على أننا يجب أن نؤكد مجدداً على أن هذه الصورة العامة تختلف من منطقة الى اخرى ، ومن طبقة الى اخرى . ولكن لاجدال ــ رغم تباين السرعة والدرجات ــ في أن التراث الثقافي الشعبي في طريقه الى التقهقر . ومن ثم يجعل هذا الوضع من التساؤل عن حقيقة التراث الشعبي في مجتمعنا الحديث تساؤلاً جوهرياً وملحاً ؛ خاصة وأن الأشكال ، والمضامين ، والقيم المتوارثة آخذة في التوارى باستمرار .

لايمكن أن يثور خلاف على أن علم الفولكلور يختص بدراسة عنصر التماثل والتشابه في القطاعات الاجتماعية الكبرى ، وليس بالصور والتنويعات الفردية . فهذا التماثل وهذه العمومية النسبية هما السمة المميزة للمادة التي نتناولها في هذا العلم . ولكننا نضيف أن هذا التماثل وهذه العمومية يرجعان من وجهة نظر علم الاجتماع الى عامل التكيف ، بغض النظر عن الوسيلة التي يتحقق بها هذا التكيف . فالناس الذين يعيشون معاً ، ويواصلون جيلاً بعد جيل الخلق في نفس الميدان ، يصلون الى نوع من التشابه فيما بينهم ؛ ويتوصلون من خلال هذا الى خلق وسيلة تتسم بهذه السطوة الكفيلة بالحفاظ على هذه العناصر المشتركة . ويقدس الناس هذه السطوة باعتبارها ارثاً مشتركاً . وهي تمثل عنصر القهر الاجتماعي الذي يحول بين الفرد وبين تجاهل عناصر هذا الارث عمداً . فهو يتحول بذلك الى وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي كما يقول رجال الاجتماع حيث تسهر الجماعة كلها على التزام افرادها بهذه القواعد ، والعادات ، والآراء المتوارثة .

فاذا حدث ورصدنا تغيراً في هذه العناصر المتوارثة ، فاننا يمكن أن نرجع ذلك الى عديد من الأسباب والعوامل . ولكن العامل الحاسم دائماً هو : انه ما ان تتغير ظروف الحياة ، حتى يبدأ المجتمع في التخلي عن بعض عناصر التراث التي لم تعد قادرة على الاتساق مع الظروف المتغيرة الجديدة ، رغم ما تتصف به تلك العناصر من سطوة ومن قدرة على البقاء والاستمرار . فصلاحية عناصر التراث واستخدامها في الحياة الواقعية مرتهن بأشكال الوجود الاجتماعي بالدرجة الاولى . ومن النماذج الشهيرة على الثورات التي حدثت في دنيا المأثورات الشعبية موجات التحضر والتصنيع والثورات الهائلة البعيدة المدى في وسائل الاتصال بين الناس .. الخ . فقد ادت هذه جميعاً الى القضاء على بعض عناصر التراث أو تعديلها لأنها لم تعد متسقة مع البناء الاجتماعي الجديد .

ويدرك القارىء من هذا العرض السريع ــ الذي لا يمكن أن نوفيه حقه في هذا الحيز المحدود ــ ان النظرة السوسيولوجية هي المعين الاول لنا على رصد حركة تغير عناصر التراث في الماضي ، من خلال ربطها على هذا النحو بأشكال الوجود الاجتماعي . ومن خلال التعميمات يمكننا أن نستشرف اتجاهات هذا التغير في المستقبل ، أي قبل أن تحدث ، الأمر الذي يتيح لنا أن نرسم لأنفسنا سياسة واعية في مجال رعاية التراث الشعبي .

سهير القلماوى *

القصص الشعبى

عندما كنت اعد رسالتى لنيل درجـــــةالدكتوراه فى موضوع **الف ليلة وليلة** ، هالنى هذا الخضم الكبير الذى ألف حول أصل الليالي مهملاً أى موضوع سواه . ولم تكن آنذاك معـــــرفتى بالدراسات فى المأثورات الشعبية قد اتسعت كماكان يجب لها أن تتسع ، فلم أستطع أن افســـر هذا الاهتمام من قبل المستشرقين والعلماء الا بأن شيئا من الشعور القومى قد أخذ يخف ، وان فكرة تلاقي الشعوب فى كل مراحل التاريخ قدأخذت تحل محل تفرد شعب دون غيره بأمجاد تاريخية وفنية تزداد كلما زاد احساس العالِم بفخر انتمائه الى الامة التي ينتمى اليها . لذلك أردت أن أدرس دراسة جديدة،دراسة تعتمد على النص نفسه وتحاول من خلال النص أن تتبين خصائص ومميزات وربما اصولاً أيضاً .

ولقد لفتني بشكل واضح نص فى مقدمة قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » ، عندما يمتدح القاص قصته ، وهـــو كثيراً ما يفعل ،ولعل العبارة المعروفة : « ان قصتى عجيبة لو كتبت بالابر على مآقى البصر لكانت عبرة لمـــن اعتبر » تمثل بعض ما كان يسوقه القاص الشعبي فى صدر قصته ترغيباً للسامع وتشويقاً له . ولكن قاص قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » له

---

* الدكتورة سهير القلماوى ـ استاذة الادب العربي الحديث بجامعة القاهرة سابقا ، عضو المجلس الاعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية كما شغلت منصب رئيس الهيئة العامة للتاليف والنشر بوزارة الثقافة فى (ج.م.ع) مــن أهـم مؤلفاتها . الف ليلة وليلة واحاديث جدتى ، والمحاكاة فى الفن وغير ذلك العديد من الترجمات والمقالات .

شأن آخر . لقد وضع أيدينا على حقيقة هامة تزداد أهميتها على مر السنين واختلاف الباحثين، وهي أن هناك عوامل أساسية تؤثر فى تطور القصة الشعبية وتلقى عليها ظلالاً عبر الزمان والمكان اللذين تنتقل بينهما . وأهم هذه العوامل عنصر القاص الفرد ثم مرحلة الكتابة . يروى راوى قصة « سيف الملوك وبديعة الجمال » أن ملكاً شغوفاً بالقصص قد أسرف فى بذل ماله ورفده للقصاص . فاختلف معه وزيره بسبب هذا ، فاستنجد الملك بالتاجر « حسن » ليأتي له بحديث غريب (١) ـ قصة ـ لم يكن قد سمعه قط ، ليتحدى به الوزير . وأرسل التاجر مماليكه الخمسة فى البلدان المختلفة بحثاً وراء هذا الحديث . وقد اختار أن يكون سمر (٢) « سيف الملوك وبديعة الجمال » . وتقع مصر والشام من نصيب خامس هؤلاء المماليك ، الذى يصادف فى مدينة دمشق قاصاً هرع الناس ليجدوا لهم مكاناً قريباً فى حلقته . فجلس المملوك مع الناس فسمع والتذ . وانتهى القاص من قصته ، ولكن المملوك يريد قصة بعينها ، هى سمر « سيف الملوك وبديعة الجمال » . لذلك هو يسأل القاص عنها فيرد بأنها عنده . ويدخله القاص فى بيته ويعطيه دواة وقلماً وقرطاساً ويعطيه الكتاب . فاذا ما نقل القصة قرأها على الشيخ القاص وصححها له ثم اشترط عليه الا يقصها الا على جمهور معين من السامعين اشريف مقامها . ويعود المملوك الى سيده ، ويستحسن الملك قصة التاجر حسن ويحفظها عنده فى الخزائن ليطالعها له التاجر حسن كلما سئم أو مل فاشتاق الى سماع القصص .

وكانت هذه الاشارة الواضحة من نفس كتاب الليالي دليلاً واضحاً على تفرد هذا الكتاب بنوع معين من القصص ، تمثل خصائص مرحلة الكتابة الاولى . فهذه القصص لم تجمع من أفواه القصاص مباشرة وانما أصل الكتاب (فى مقدمته) نص مكتوب مترجم عن الفارسية أو الهندية قبل الفارسية ، وكونه أصلاً نصاً مكتوباً يجعل للقصص فيه خصائص هذه المرحلة من مراحل تطور القصة الشعبية .

والذى بدأ علماء الفولكور يتنبهون اليه حديثاً فى دراستهم لتطور القصة الشعبية هو هذا بالذات : ما علاقة الفنان الفرد بتطور القصة وانتشارها واختلاف بعض معالمها ، وهل أثر الزمن ، أو مرحلة الحضارة ، أو خصائص البيئة ، هى المسئول الأول عن التطور والاختلاف ، أم أن هناك فن القاص يتدخل بشكل أقوى من كل هذه العوامل . كان القاص فيما يقولون مجهولاً ، أو هو الجماعة ذاتها ، وكان أثره متضائلاً ، ولكن البحث الحديث أثبت أن القاص له شأن أى شأن فى تطوير القصة وانتقالها وانتشارها فى بيئات بعينها ، وأن القصة اذا وصلت الى مرحلة الكتابة كان ذلك ايذاناً ببروز أثر القاص الفرد . بل كان ذلك ايذاناً باقتراب الأدب الشعبى من الأدب الرسمى من حيث فردية المؤلف وعبقرية الانسان الفرد الفنية . والاتجاه نحو الرقى فى الحضارة كما نعلم اتجاه لابراز خصائص الفرد وعبقريته .

وموضوع علاقة القاص بالجماعة وأثر خصائص الجماعة فى نوعية القصة ومميزات المفردات أو المقاطع التي يتكون منها بناء القصة كاملاً ، موضوع لا يُحسم بمثل ما يقول جوركى عملاق القصة الروسي : « كل انتاج فنى لفنان عظيم هو فى نفس الوقت صدى لثقافة الشعب كلها » . أو بمثل ما يقول غيره من أن القصاص الفرد هو نتاج بيئته ، وهو ممثل لوجدان شعبه

---

(١) و (٢) : انظر مقدمة ((الحكاية الشعبية)) للدكتور عبد الحميد يونس عدد ٢٠ من سلسلة المكتبة الثقافية ، يونيو ١٩٦٨ حيث يستعرض المؤلف هذه المصطلحات المختلفة فى اللغة العربية ودلالاتها من ((حديث)) الى ((سمر)) الى ((حكاية)) ... الخ .

وامته . فان مثل هذه الأقوال العامة لا تؤدى بنا الى كثير من معرفة خصائص التطوير ومراحل الانتقال وبيئاته فى القصص الشعبي . ذلك ان القصة الشعبية لا تنمو بفكرة طارئة ، وانما هى تراكمات خصائص الفرد والبيئة . كان هنـــاك قاص فرد فى زمان ما ، ولا يمكن أن يكون الأمر الا هكذا ، ثم لعبت الجماعة دورها تحويراً وتطويراً وحفاظاً على القصة ، وربما نقلاً لها ، على لسان من هم ليسوا بقصاص ، الى بيئات اخرى . ان معرفة دور القاص الفرد فى القصص الشعبي أمر جد عسير ، خاصة أن أكثر هذا الشكل الأدبي اصالة ما يجمع مباشرة من شفاه الرواة ، وبمجرد أن يكتب القاص كتاباً ونعثر على نسخة من هذا الكتاب ، تبدأ حياة هذه القصص فى الذبول ، لأنها تدخل المعامل ، وثائق ونماذج للدراســـة ، ولا تؤدى بعد ذلك دورها الذى كانت تؤديه وهى قصة شفوية ، الا أن يتاح لها فنان فرد يعيد صياغتها ويؤلف — استيحاء منها — جديداً من القصص .

ولنوضح الأمر ، يجب أن نقف أولاً لنتمثل بعض الامور الهامة . ان القصة — كما أسلفنا — يؤلفها فرد ما فى زمان ما ومكان ما ، ثم يرويها الرواة ، فتأخذ من الجماعة وتعطى ، بما تمليه على القاص من رغبات وتعكس له من تفاعلات . وفى عملية الأخذ والعطاء تتجلى خصائص الجماعة البيئية والعقائدية والتاريخية والجنسية . ثم يأتى دارس كما فعل الأخوان **جرم** Grimm فى مجموعة « قصص الأطفال والبيوت » وهدفهما ليس الدراسة وانما الامتاع ، فيعملان فنهما فيما التقطا من شفاه الرواة أو من بعض مخطوطات عثرا عليها ، ولهما راوية هامة (يذكرانهـــا هي السيدة **فيهمان** ويمدانها ببعض المعلومات عنها) ولكنهما لا يتقيدان بالأصل ، فتخرج لنا المجموعة صالحة لأن تلذ قراء القرن التاسع عشر ، الذين يستعملون الكتاب ولا يتحلقون حول قـــاص . ويأتى شاعر عبقرى مثل **جوته** فيستلهم بعض هذه القصص مثل قصة الحائك الذى تـــزوج الأميرة ، أو الحدائق التي ترى مرة واحـــــدة فيشقى المرء شوقاً اليها ويقضي جزءاً من العمر بحثاً عنها ، أو قصة الجبل المغنط الذى تتحطم عليه السفن ، أو قصة الأميرة التى تخدمها أيد خفية ... الخ ، فيخرج لنا منها أدباً فى أرقى مراتب البراعة الفنية .

من هذا نرى أن مرحلة التدوين مرحلـــة هامة . ومن الامور الجوهرية أن نعرف هل هذه القصص مجموعة من الشفاه فقط ، أم أن النص المكتوب مصدر من ضمن مصادرها . ذلك أن خصائص العبقرية الفردية فى النص لا يمكن ان تتوارث أو أن تنتقل شفاهاً سليمة عبر زمـــان ومكان . ويثير الباحث الفولكلورى المجرى **جيولا ارتوتاى** Gyula Ortutay فى دراسته التي أفردها لقصاص شعبى مجرى اسمه **فيدكس** Fedics (٣) هذه القصة ، ويتساءل الى أى حد يمكن نقل خصائص الملكية الفردية شفاهاً عبر أجيال ، فيقول : « انه بالتحديد فى هذا التوتر بين التراث محفوظاً عن طريق الفرد ، والتراث محفوظاً عن طـــريق الجماعة ، نجد مفتاح فهم طبيعة القصة الشعبية . واذا نظرنا الى أحدهما دون الآخر ، فاننا نقع فى خطأ جسيم » . ليس الأمر اذن فى نظر هـــذا الباحث ، توحـــداً بين الفرد والجماعة ، حتـــى فيما يتعلق بالتراث . ذلك أن طريقة الفرد تختلف اختلافاً ملحوظاً عن طريقة الجماعة فى الحفاظ على هذا التراث . وتظل مشكلة الفنان الفرد قائمة لا يحسمها أنه يعبر عن وجدان الجماعة من خلال وجدانه الفرد ، لأن ثمة خلافات بين طبيعـــة الوجدانيين حتى فى تمثلها للتراث المشترك .

انها رحلة اخرى يرحلها النص الشعبي ، لا عبر زمان ومكان ، بقدر ما هي رحلة تطور من

---

(٣) « فيدكس يروى قصصه » ارتوتاى ، بودابست سنة ١٩٤٠ ، ص ٨ – ٩ [illegible]

أدب شعبى أنتجه الفرد ، الى أدب شعبى تأثر بالجماعة وأصبح معبراً عنها ، الى ادب شعبى ينتجه فرد تهذيباً أو استيحاء ، ثم فى النهاية ، الى أدب رفيع للخاصة ينتجه فرد بذاته ، معروف باسمه وبخصائصه . والتغيير فى وظيفة القصة وفى الجمهور ، من جماعة تسمع ، الى فرد يقرأ فى كتاب مطبوع ، هو المسئول عن تطورات كثيرة تحدث لنفس القصة عبر هذه المراحل المتطورة من زاوية الفردية والجماعية وأثرهما فى مادة القصة وشكلها .

والاهتمام بدراسة القصة يتغير تبعاً لذلك ، فالقصة الشفاهية التى تدل على اشتراك الجماعة فى صورتها أصبحت تهم علماء الانثروبولوجيا والاثنولوجيا وعلماء النفس والبيئة والجغرافيا والتاريخ .. الخ ، لمعرفة خصائص الأجناس والبيئات والعصور ــ وفى صورتها الرفيعة تصبح هامة لنقاد الفن والدارسين لعبقرية الفرد ... ولكنها ــ فى شكلها الأول وشكلها الأخير ــ ما زالت تأخذ من الجماعة وتعطى ، وتتفاعل معها اما عن طريق القاص المجهول أو عن طريق الكاتب العبقرى المعروف وان كانت فى الاولى تتغير وفى الأخيرة هى ثابتة .

والطريق الذى يتبعه الدارسون فى تصنيف القصص ووضع جداول لها هو نفسه الذى يتبعه القاص عندما تبدأ عملية الكتابة تبرز خصائص الفردية فيه . فالاخوان **جرم** أخرجا كتابهما الهام بعد أن اتبعا الطريقة التالية : جمع كل ما امكن جمعه فى المانيا من صيغ مختلفة للحكاية الواحدة(٤) ومن هذه الصيغ مجتمعة يخرج الجديد مكتملا شاملاً لكل ما اختارا من مختلف هذه الصيغ . هى عملية اختيار من مجموعة صور لاخراج صورة جديدة تؤدى غرضاً جديداً فى ظروف قد تغيرت . وهما أيضاً لا يدونان كل ما سمعا ، وانما الاخ **يعقوب جرم** يشترط شروطاً فى الحكاية التى يجمعها ، وهى أن تكون كاملة ، وان تكون مشوقة فى نظره . والاخ **وليم جرم** يأتي بدراسته اللغوية فيهذب النص على أساس متين من دراسة طويلة للغة الالمانية القديمة . ولقد واجها صعوبة يفرضها الفرق بين البنية الشفوية للقصة والبنية المكتوبة. فالعدول عن الشفاهية والمواجهة يفقد النص رونقه ما لم يكن الكاتب ذا دراية بالاسلوبين تمكنه من أن ينقل من الشفاه الى الكتابة دون أن يعرض الرونق والجاذبية الاسلوبية لخطر الفقد او الذبول .

وهناك فرق كبير بين جامع القصص الشعبى للتسلية ــ كما فعل الأخوان جرم ــ وبين من يجمعها للدراسة ، حيث يتعين على الدارس أن ينقل كل شىء وأن يدرس كل شىء ، والجهد الذى يبذله المستلهم وجامع التسلية فى سبيل الابقاء على سحر القصة ورونقها ، يبذله الدارس فى سبيل أن يصل الى الحقيقة . وسنعرض لذلك فيما بعد، ولكننا نذكر هنا ــ لمجرد تبيان الفرق ــ أن الدارس يجمع أحياناً كل صور القصة ثم يستخرج منها الجزء الذى يتكرر فى كل قصة ، فيعده الجذر أو الأصل ، ثم يروح يدرس الاختلافات لعله يجد لكل اختلاف سبباً أو مبرراً جغرافياً أو انثروبولوجياً أو نفسياً أو تاريخياً ... الخ .

ولقد حفل القرن التاسع عشر ، وفى أواخره بخاصة ، بطائفة من جامعى القصص الشعبي للتسلية ، كان أبرزهم الاخوان جرم سنة ١٨١٢ فى المانيا ، اللذان قدما وذيّلا الطبعة الاولى بملاحظات تضخمت فيما بعد فأصبحت كتاباً يؤرخ اول نظرية حديثة فى موضوع أصل الحكايات

---

(٤) قد تصل الصيغ او الصور المختلفة للقصة الواحدة الى المائتين او اكثر .

الشعبية وتاريخها . ولا يقل عنهما شهرة وتقبلاً من الجمهور القصاص الفرنسي **بيرو** Perrau't في مجموعته المعروفة : أقاصيص بيرو (٥) .

وان يكن الاخوان جرم قد سبقا **بكليمنس برنتانو** (كما سبقوا جميعا بيرو الفرنسي) الذى استلهم قصصاً مكتوبة منها قصة « الصبى وبوقه السحرى » ، وهى القصة التى ألهمت الاخوين جرم عملهما ، ولكن **برنتانو** لم تكن له موهبة فردية تضفي على الجديد رونقه الخاص ، فلم يُعرف ولم يكن لقصصه أى رواج . وكذلك نجد **فيلاد** الذى حاول مبكراً أن ينظم هذه القصص فأفقدها بالنظم رونقها السحرى ، فلم تعش قصائده . وان كانت تعد مَعْلَماً على طريق نظم القصص الشعبي ، وهى عملية استمرت طويلاً . نجدها فى الشرق فى شأن **كليلة ودمنة** ، كما نجدها باقية حية فى فرنسا عند **لافونتين** ، وكلاهما نظم قصصاً عن الحيوان ، وكلاهما أوجد نوعاً مقبولاً بل محبباً من الأدب الجديد فى قصص العبرة والعظة على لسان الحيوان .

وهناك محاولات كثيرة قبل الأخوين جرم وبعد الفونس بيرو ، مثل محاولة **موزاوس** Musäus فى القرن الثانى عشر عندما أراد أن يجعل للقصة مغزى ولكن على حساب جعل السحر والخارق فيها ثانوياً بحجة أن هذه امور لم يعد السامع يعتقد فيها ، فأفقد القصة رونقها لأنه غفل عن أن المعتقد ان يكن قد ماتت صورته القديمة ، فهو يعيش فى جوهره فى شكل معتقد جديد . ان جوهر الايمان بالخوارق لا يمكن أن يموت ، فهو يعيش حتى فى أرقى البيئات فى سلم الحضارة .

وعلى اثر نجاح **جرم** الالمانيين ومن قبلهما **بيرو** الفرنسي ، راح المؤلفون يبحثون عن القصص الشعبية ، أى قصص ومن أى مصدر ، بقصد اعادة الصياغة وايجاد قصص جديدة للأطفال والكبار تلبى حاجة عملاء المطبعة الجدد ، الذين أخذوا يزدادون بعوامل كثيرة أهمها انتشار التعليم وانماء المدن وتسليم طبقة أكثر عدداً مقاليد الحياة الاقتصادية من عصر الاقطاع ... الخ . ولكن القرن العشرين يشهد هذا الجهد مضاعفاً عندما يتصدى علماء الفولكلور لهذا الجمع ويريدون أن يرسوه على قواعد سليمة . فأخذوا يجمعون من مناطق بعينها كل ما يمكن جمعه مكتوباً أو مروياً على الشفاه . وتنبهوا منذ وقت مبكر الى حقيقة أن القصة الشعبية قد توجد على شكل آخر من أشكال الفن ، بصورة بقايا دالة على معالم القصة التى قد تكون اندثرت ، أو قد تكون لا تزال حية تروى . واهتموا بالراوى اهتماما خاصاً . فالسيدة **فيهمانن** التى روت للأخوين جرم أكثر قصصهما ، كانت دقيقة جداً ، تروى القصة مرة ومرتين وتعيد القصة اذا نسيت جزءاً منها . هكذا صورها الاخوان جرم فاعطيا للراوى مركزاً هاماً أخذ يتزايد على مر الزمان . وهذه دراسة مجرية لـ « **لندا داى** Linda Dégh » (٦) (تنال دراستها جائزة بترى الدولية سنة ١٩٦٣ وظهرت الترجمة الانجليزية للكتاب فى العام الماضي) تبرز بشكل واضح دور السيدة « **بالكو** » التى تروى قصص القرية التي أخضعتها لدراستها . وقبل أن نعرض لهذه الدراسة على انها أحدث دراسة للقصة الشعبية على اسس استفادت من كل المدارس السابقة — احب أن اشير الى بحثين هامين أيضاً ، وفى صدد بقاء القصة الشعبية فى صورة فنية اخرى كبقايا دالة على الأصل .

---

(٥) نشر شارل بيرو « الاب » مجموعة قصصه سنة ١٦٩٧ ثم أعاد الابن « بيير بيرو » نشر المجموعة بعد أن أعمل فيها فنه حذفاً واضافة وتعديلاً واستبدالاً ، ثم أضاف دراسة عن الاصل ، وبهذا فهو سابق على جرم .

(٦) Linda Dégh **عنوانها « القصة الشعبية فى قرية مجرية » .**

أما البحث الأول فهو بحث عن بقاء القصة في شكل نحت زخرفي بعد ضياع الأصل . وهذه الظاهرة منتشرة في جزيرة جاوة (٧) خاصة، والباحث يعتمد على فهرس **بودكر** Bodker (٨) ويستخرج من هذه النقوش الزخرفية في المعابد وغيرها طائفة من القصص المعروفة التي ما تزال تروى ، وطائفة من القصص لم يجد لها أصلاً حياً . وطريف أن نلاحظ أن قصص الحيوان والانسان ، وهي قصص للموعظة عادة ، هي السباقة الى اتخاذ شكل الشعر وشكل النحت وأحياناً أيضاً شكل الاغنية، الى جانب قصص الاساطير والخرافات .

والبحث الثاني (٩) عن بقاء أطراف من قصص شعبية في شكل اغنية ، مما يفرض تغيير وظيفة القصة . ففي البلاد الشمالية ، حيث يكثر الخوف على قطعان الغنم من الحيوانات المفترسة والصواعق ، ينتشر القصص حول هذه الظاهرة . وكثيراً ما تكون الراعية فتاة جميلة تنادي على خرافها بأسمائها في حنان ولهفة . وتصبح هذه الاغنية من اغاني الأطفال لاستجلاب النوم الى عيونهم وتنسى القصة الأصلية . وفي نفس الموقف في جبال الألب ، حيث الراعي رجل ضخم الجثة قوي البنية ، نرى اغنيته في نفس المناسبة قوية ، فتصبح نشيداً حماسياً يتغنى به الجبليون ، وتنسى القصة الأصلية التي كان النشيد حلية فيها .

والأغاني تحمل كثيراً من التشابه لموضوعات القصص والمعتقدات السائدة فيها ، فكلها تمثل بيئة عامة بمعتقداتها وايمانها ، وخاصة بخوفها من الموت . ففي أيام اجتياح الأوبئة في المجتمعات الاقل حضارة ، وأيام غضبات الطبيعة الثائرة : من السيول الى الزلازل .. الخ ، وأيام الحروب والقتال الدائر بين القبائل على الرزق ، كانت ظاهرة الموت حقيقة يومية تعيشها الجماعة . لذلك نجد كره الموت يمتد كثيراً الى كره الموتى والخوف من المقابر ، بل الى التشاؤم من الطفل الذي يموت قبل أن يسمى ، أي الذي أسرع اليه الموت . وكثيراً ما يظهر عفريت الميت في القصص والأغاني على حد سواء . (وقد يظهر في شكل ساخر ينتهي بمأساة كالقصة الشعبية التي تعتبر أصلاً لقصة **دون جوان** ، حيث يعثر البطل في طريقه الى الحانة في جمجمة فيدعوها لاحتساء الخمر معه ، فيفعل عفريتها . ويقبض روحه ثاني يوم فيتشاءم رفاقه من المقبرة ويتجنبونها) . كذلك موضوع الطفل الذي سينتقم من أبيه أو سيقتل قاتلاً اعتدى على الاسرة بشكل أو بآخر ، يلهم الام اغنيات تهدهده بها في مهده فهي دائماً تتطلع الى مستقبل الطفل العظيم . وقد تكون له مجرد حاضنة لأن الطفل الذي سيقتل أباه خاصة يكون عادة قد انقذ من الموت ، لأن الأب يعلم أنه سيقتله بناء على نبوءة سابقة فيحاول الأب قتله طفلاً ، ولكن الطفل ينجو ويربى في حضن حيوان أو حاضنة من طبقة أدنى . وأغاني انامة هذا الطفل تحمل بقايا أشكال مندثرة من هذه القصة أو هذا الموتيف .

كذلك نجد الأغاني ــ كالقصص ــ تحمل سمات البيئة وسمات المهنة التي يرتزق منها المجتمع : أهي الزراعة أم صيد البحر . وشتان بين البيئتين . ففي مجتمع الصيد تنتشر الخرافات أكثر وجنيات البحر الشريرة تجذب الصائدين وتغرقهم وجنيات البحر الصالحة ترشد

---

(٧) موريت دى ماير Maurits de Meyer (Wilrijk Antwerpen) مجلة فابولا Fabula المجلد العاشر ، العدد ٣ ص ١٣٢ ، سنة ١٩٦٩ .

(٨) فهرس L. Bodker قصص الحيوان الهندية ، نشر في هلسنكى سنة ١٩٥٧ .

(٩) اشعار القصص الخرافية Verses in Legends مجلة فابولا ، المجلد ١٢ العدد الاول ، سنة ١٩٧١ .

الى مواطن الصيد الوفيرة ، وتملأ رحاب القصة والاغنية على السواء ، وتكثر فى الأغانى قصص مغامرات الجنيات ونداءاتها العذبة ، اما اغراء بالموت غرقاً فى ظلمات البحار ، واما دليلاً على الرزق فى حنان وحب وعلم بحال الصائد الفقير . الذى يعتمد فى رزقه اعتماداً كلياً على القدر . أما فى البيئة الزراعية ، فالأغانى كالقصص أكثر واقعية ، تتوسل الى عناصر الطبيعة ، لأن وجود الرزق أو الزرع ماثلاً للعيان فيه جزء عملى واقعى . يجعل القصة عادة واقعية والمعتقدات فيما يجلب النحس او السعد أقرب الى الواقع منها فى عالم البحر المجهول . لذلك نجد كثيراً من الأغانى يمثل الفرح بالحصاد أو النجاة من العواصف ، أو بما سيجلب ثمن المحصول من سعادة للاسرة . كذلك تدور القصص فى البيئة الزراعية حول موضوعات أقل غموضاً واقل خوفاً وتشاؤماً .

من هذا نرى أن جامع القصة الشعبية الحديث ، المكلف بأن يجمع كل صورها ، قد يضطر الى اللجوء الى اغنية او نقش زخرفى ليصل الى شكل من اشكال رواية القصة قد اندثر ولم تبق الا هذه الآثار دالة عليه . ان الأشكال المختلفة للقصة وثيقة أساسية للدراسات الحديثة . قد تصل هذه الصور فى تعددها الى مائتى شكل كما أسلفنا ، فقصة « الأميرة الجميلة والسراق » لها مائة وستة عشر شكلاً ، منها الشكل المندثر الذى لم تبق منه الا اغنية الأميرة تنادى على خرافها خوفاً عليها من السراق .

كذلك يجب ان نضيف أنه أصبح من مصادر جمع القصص الشعبي ان نعود الى بعض الآثار الفنية العظيمة ، شعراً ونثراً ، التى استلهمت القصص الشعبي لنرى تغير بعض سمات القصة ، اما نتيجة رواية اعتمد عليها الشاعر أو الكاتب القصصي والدرامى خاصة ، واما نتيجة عبقرية الأديب الفردية . وطريف مثلاً أن نتتبع نوعاً من هذه الدراسة حول موضوع « الفردوس المفقود » للشاعر الانجليزى **ملتن** (١٠) رحلة من الخطيئة الى التوبة ، أو رحلة الشوق الى الجنة التي تتمثل فى الأدب الشعبى رؤيا فى حلم أو فى واقع لا سبيل الى تكراره . اننا نجد فى هذه القصيدة وصفاً للشيطان ولرحلة الشيطان الى الجنة وتصويراً للاعراف ووصفاً للجنة ذات الأنهار الأربعة . (وطريف أن نتتبع دلالات الأعداد فى القصص الشعبى والمعتقدات الشعبية وخاصة العدد الأربعة الذى لا يرد كثيراً مثل العدد ثلاثة أو سبعة) ووصف النهر الذى يقود الى العدم أو الى الجبال الثلجية أو الى الموت . وكذلك من الطريف أن نجد اختلاف البيئات والمعتقدات ينعكس على اصول هذه القصة فى الادب الشعبي التي دخلت الشعر الرفيع عند **ملتن** كما دخلت قبل ذلك الى كثير من الشعر الملحمى الوسيط أو قصائد **البلاد** Ballads بشكلها المعروف فى الأدب الانجليزى . وطريف مثلاً أن نلاحظ أنه فى القصص المصرى القديم الفرعونى ، يصعد الشيطان سلماً عالياً الى الجنة ويجد الاله على أعلى السلم يأخذ بيده فى آخر مرحلة ليدخله الجنة ، بينما هو فى القصص النورماندى يصعد بأجنحة تتكسر كثيراً ولا يجد من يساعده . وجسر الأعراف يتصور بأشكال مختلفة تعكس آثار البيئة ، حتى الأصوات التى تسمع هى مرة رعود واخرى تسبيح الملائكة ، واعضاء الشيطان تختلف بين أذرع وأرجل وأجنحة . وبينما نجد فى القصص الجرمانى واليهودى والاسلامى أن اجتياز الجسر أو الاعراف محفوف بالمخاطر صعب عسير ، نجد الاجتياز عند أهل الشمال النورمان أمراً سهلاً ميسوراً ، مما يعكس طبيعة الشعوب فى خطوط عامة شاملة .

---

(١٠) « رحلة الشيطان فى الفردوس المفقود » لملتن ، بقلم ستانلى كوهلير Stanley Koehlir **ماساتشوسيتس ، مجلة فابولا ، مجلد ١٠ عدد ٢ ، ٣ .**

وهكذا نرى هذه الخصائص فى صـــــورةالقصة الشعبية وقد حملتها معها بعد أن أصبحت ادباً رفيعاً استوحاه الفنان من الأصل الشعبى . وعند دراسة القصة الشعبية قد نجد فى هذا الفن الرفيع كثيراً من الخصائص التى افتقدتها الصورالشعبية الباقية . أو كثيراً من التفصيلات التى ضاعت فى منحنيات الانتقال الشفوى .

وفى صدد الأدب الرفيع تبرز لنـــا أيضاًناحية هامة لا يعطيها الباحثون الغربيون حقها من العناية ، ولم يلتفتوا اليها الا حديثاً ، لأنها ـ كظاهرة ـ لا تفرض وجودها عندهم ، وهى ناحية أخذ الأدب الشعبى عن الأدب الرفيع (١١) ذلك أنهبأنتشار التعليم والطباعة، وخاصةالطبعات الشعبية من مسلسلات وغيرها تموتعادة الصور الشفاهيةللقصة . ثم ان الأمر بعد الاذاعة له شأن آخـــر مختلف كل الاختلاف . ولكن فى بعض البيئات تظل الاكثرية غير المتعلمة لا تعرف لنفسها طريقاً ولا صلة بالكتاب أو الصحيفة المطبوعة . وهنانجد القاص الماهر يطوع مادة الأدب الرفيع أو الشعبى المطبوع لجمهوره المستمع . نجـــد فى« ألف ليلة وليلة » أجزاء طويلة منقولة برمتهــا من كتب النوادر والعجائب والرحلات . . . الخ ،كما هي دون تطويع . ومن الصعب أن نجزم هل هذه الاضافة كانت اضافة على النسخة المكتوبة فيما بعد ، أم أن هذه الاضافات من الأدب الرفيع قد عرفت لنفسها حياة على نحو ما على شفاه الرواة .

أن البحث فى القصص الشعبى يتشـــعب وتكثر مساربه ومداخله ومخارجه ، ولكن يبقى البحث الميداني العلمى المنظم هو الأساس .

وهذا بحث الدارسة المجرية **لندا داى** الذى استفاد كما تقول صاحبته من كل مدارس البحث السابقة . وقد أجرته على هذا النحو الذى ترجو، ونرجو معها ، أن يكون رائد الباحثين فى هـــذا الميدان ، حتى تكمل لنا مجاميع جديدة على أساس علمى من هذهالمادة الزاخرة من القصص الشعبية . لقد أصبحت مادة هذه القصص وثائق هامـــة لطائفة كبيرة من العلماء يزدادون عدداً ويكثرون ويتفرعون شعباً وأنواعاً ، على مدى تقدمنـــا الحضارى ، والسبب فى ذلك أن الاهتمام بجماهير المتلقين للفن تزداد لأسباب كثيرة ومتعددة كل يوم زيادة واضحة .

تجرى الباحثة دراستهـــا على منطقـــة« بوكوفينا » التي تسكنها قبائل « **الســــكلر** » (Bucovina, Szekler) فتمهد بدارسة جغرافيةللمنطقة والأجناس التى تدخل فى نسيج هـــذا المجتمع وتاريخ هجرات هذه القبائل من مناطق اخرى وأسباب هذه الهجرة . فلقد انتقلت هذه القبائل من منطقة صيد الى منطقة زراعة فغيرالناس مهنتهم،ولهذا كله انعكاسات فى قصصهم الذى حمل بقايا عهود الصيد وأساطير البحر . وتدرس الباحثة أيضاً طبقات المجتمع والتزاحم علىموارد الرزق الأساسيةبين الأغنياءوالفقراء وبين الفقراء بعضهم البعض. وتدلنا على أهم الصناعات والعلاقات التجارية وغير التجارية بينهم وبين جيرانهم ، ثم تدخل فى حياة بيوتهم فتحدثنا عن تقاليد الزواج وتؤكد على التزاوج بين القبائل الاخرى وتذكر أسبابه وتصف أشكال شيوعه ثم تصف لنا ملابسهم وشيئاً عن أثاثهم ومأكولاتهم .

وتخرج بنا الى حياة المجتمع فتدلنا عـــلى مظاهر تضامن الفقراء ومساعدتهم لبعضهم البعض فى الزراعة حرثاً وجنياً . وكيف أنهم يختلطون بالأغنياء ، ولكن الاختلاط يحافظ على مظاهـــر

---

(١١) تشير « لندا داى » فى بحثها الى وجود هذا التفاعل بين القصة الشعبية والمسلسلات الشعبية بفضل تاثر الراوى او القصاص بها فى أيامنا حتى الآن فى المجر .

الطبقية بينهم . حقاً هم يرقصون جميعاً معاً فى الأعياد فى الهواء الطلق ، لكن للأغنياء حلقتهم وللفقراء حلقتهم بعيدة نوعاً ما عنهم .

وتبدو على فقرائهم سمات الرضى بالواقع والايمان بالقدر وتظهر عليهم امارات الذلة والمسكنة. ويهاجر منهم كثيرون الى مناطق مجاورة وأحياناً قليلة الى مناطق بعيدة ، ولكنهم يعودون أبداً ليتزوجوا من عشيرتهم . تاريخهم حي وتقاليدهم حية بوساطة المعلمين والقسس أو المدرسة والكنيسة التى تزرع فى نفوسهم منذ الصبا حب القبيلة والفخر بتاريخها . تقسو عليهم الأحوال ، فيظلون متضامنين وفى كل مهجر لهم يتجمعون ويحافظون على تراثهم ويحيون تقاليدهم . وفى قرية « كاكساد » ، من المنطقة ، مظاهر لحس غير عادى بتاريخهم وتراثهم . لذلك ، فان أقاصيصهم القديمة حية مروية وأغانيهم ورقصاتهم وملابسهم هى هى لم تتغير .

والدارسة تتخذ القاص ومستمعيه محوراً لها فتلاحظ ازدهار مناطق بالقصص دون غيرها ، بسبب وجود قصاص موهوب . ان الاسطورة أو الخرافة تنتقل فى يسر من فم الى فم ولكن الحكاية أو القصة لا بد لها من قصاص فنان . ومهنة القاص ومهنة المجتمع من حوله هامة جداً . انها تحدد جزءاً كبيراً من عالم القصة وبيئتها وطريقة التفكير عند أبطالها . وقد تتبعت أربعة قصاص مهرة وخصت منهم سيدة حاذقة هي **بالكو** Palko فصورت لنا كيف تغير من مادتها ببراعة لتلائم ذوق الجمهور . ورصدت الدارسة أيضاً بدقة أثناء تدوينها للقصة انفعال الجمهور بها . انها لا تؤمن بالتدوين بعيداً عن مسرح النشاط نفسه أو الأداء الوظيفي للمادة القصصية ، فهي تدون القصة أثناء استماع الجمهور لها . وتنتقل الدارسة بافاضة لبحث مناسبات القصص ولتحديد اغراضها أو وظيفتها . فالقصة تختلف شكلاً وموضوعاً حسب وظيفتها ، والقصة الحية تؤدى دائماً دوراً حياً واضحاً . هناك قصص لتسلية الملوك مثل الف ليلة وليلة ، وهذه القصص عادة تقترب من الأدب الرفيع ، وقصة لتزجية أوقات الفراغ أو الاوقات الطويلة العصيبة كقصة تروى فى ميادين الحرب أثناء انقطاع القتال ، أو قصة تروى فى السجن للتخفيف من ألم الانفراد والوحدة ، وقصة تروى لتنشيط العمال وهم يعملون أو وهم يستروحون بعد عناء العمل . وقصة للتعليم ، واخرى لتسلية الصبيان والبنات أو تسلية المرضى . وكان النبلاء يؤجرون قصاصاً ليذودوا الأرق ويزجروا النوم . وتروج صناعة القاص فى مثل هذه البيئات كما ترتفع حمى التنافس ويبرز العامل الفردى الذى يقترب دوره من دور الفنان فى مجال الفنون الرفيعة .

ولقد زخرت وكالات التجار فى العصور الوسطى بهذا القصص الذى لم تجد له الدارسة المجرية صورة فى البيئة التى درستها ، ولكننا فى الشرق نجده حافلاً وافراً . فلقد كان التاجر الثرى أو الحاكم – أحياناً – يفتح فندقاً مجاناً للتجار الدائمى التنقل ببضاعتهم شرقاً وغرباً . ولقاء هذه المجموعات فى مبنى واحد هو « الوكالة » (١٢) فرصة ولا شك لقص مغامراتهم او احسن ما سمعوا من قصص ونوادر – لذلك نجد قصص الف ليلة وليلة لا تصور بلاط الرشيد الذى تكثر من ترداد سيرته وانما هي فى الواقع تصور بيئة التجار المسلمين فى القرون الوسطى بمثلهم وقيمهم ومغامراتهم أو عقيدتهم واهتمامهم حتى يصبح قصر الرشيد نفسه قصر تاجر ثرى ، لا اكثر . ولو درسنا الليالي من هذه الزاوية لتفتحت لنا فى دراسة البيئة الاسلامية منافذ كثيرة ووصلنا الى علم كثير . ولكن الليالي فتنت المستشرقين فدرسوا بيئتها من زاوية الاختلاف

---

(١٢) ما زالت بعض هذه الوكالات باقية فى بعض العواصم الاسلامية وما زالت تسمى وكالة وان بطل استعمالها فى الفرض الذى انشئت من اجله ، مثل وكالة الغورى بالقاهرة.

بينها وبين بيئتهم الغربية ولم يفطنوا الى أن الليالي تصور مجتمع التجار اولاً وآخراً . ولقد أشرنا الى ذلك بتفصيل في الكتاب الثاني الذي مهدنا به لدراستنا لألف ليلة وليلة .

أما الدارسة المجرية ، فلقد اهتمت بالقاص الفرد اهتماماً زائداً ، وهي بذلك تخالف المدرسة الروسية الحديثة التي عادت ، بعد الاهتمــــام بالفرد ، الى التبشير بالجماعة ودور الجماعة ، واعتبار القصص الشعبي لا مؤلف له الا هــــذا « المجرد » المسمى الجماعة . وهذا الاتجاه لــــه ما يفسره في تاريخ تعامل الدولة مع القصاص . ففي فجر الثورة ، وقد احتاجت الدولة الى دعاة يبشرون بالمذهب ، اهتمت بالقصاص وحملتهم قصصاً مصنوعاً للدعاية والاتصال بالجماهير . ولما استتب الأمر عادت لتضغط على فكرة الجماعة التي هي منطلق العقيدة الشيوعية الأساسي ، حيث يذوب جزء هام من الفرد أن لم يكن أكثره في المجموع أو الجماعة كلها .

وفي رصد التجارب أو الأخذ والعطاء بين الجمهور والراوي ، اتبعت الدارسة طــــريقة التسجيل المكرر أكثر من مرة وعلى دفعات متباعدة وفترات زمنية مختلفة ، لترى أنواعاً من التفاعل تحاول تعليلها بما طرأ على الجماعة من تغيير .

ولا شك أن الانتقال بعد ذلك الى مــــادة القصص نفسها يضع أيدينا على أضعف جزء مـــن هذه الدراسة . فلئن افلحت المدرسة المجـــرية بعامة في تقنين الاتجاه الاجتماعي الانثروبولوجي فانها لم تفلح في تقنين ، أو حتى وضع الاسس لدراسة الاسلوب والمحتوى . ولا بـــد لنا أن نعترف أن مثل هذه الدراسة تنقسم الى نوعين : نوع يريد بالشكل وبالمحتوى أن يستدل عـــــلى معلومات في التاريخ أو الجغرافيا أو الانثروبولوجيا او علم النفس أو .. الخ ، ونوع ــ كما أسلفنا ــ يريد بالشكل والمحتوى أن يصف ، ولا يطمع في أكثر من ان يدل على معالم التطور . وهذا النوع الثاني يحتاج الى ما لم يتوفر بعد ، وهو الأدلة الوافرة لمجموعات القصص وتحليل تراكيبهـــا « وموتيفاتها » وتصنيف ذلك كله .

ولقد كرس بعض الباحثين (حديثاً جداً) كل جهدهم لوضع هذه الأدلة العامـــة ، حيث يجمعون أكبر عدد ممكن من صور القصة الواحدة . ثم فهرسة ذلك موضوعياً وتاريخياً وجغرافياً . كما يجمعون ــ وفي نفس الدليل ــ أكبر عـــدد ممكن من القصص التي تعالج موضوعاً واحداً أو جزءاً بعينه من الموضوع الواحد ثم تصنيف هذه القصص في أدلة مختلفة لتكون عوناً للبــاحث . ومنذ أن بدأ هذا الجمع وظهرت أولى ثمراته بكل ما فيها من تنوع وغنى ووفرة عدد ، لم تكـــن متصورة ، أصبح الباحثون يخشون الجزم بنتائج بعينها مخافة أن تظهر صورة جديدة للقصة أو قصة أخرى مشابهة تعالج الموضوع وبشـــكل مختلف مما يترتب عليه دحض النتائـــج التي يتوصل اليها من دراسة ما قد دُوّن الى الآن . ومن أشهر هذه الادلة دليل « ستيث تومسون » (١٣) الذي نشر كتاباً عن الحكاية الشعبية سنة ١٩٤٦ في نيويورك ، ولكن تصـــنيفه للحـــكايات أو « الموتيفات » عنوانه « دليل الموضوعات الشعبية » وقد نشره تباعاً في هلسنكي ، ثم أعاد نشره في جامعة انديانا في أمريكا .

وبالرغم من استعانة الدارسة بهذا الدليل فان الجزء الخاص بالشكل والمحتوى في دراستها الممتازة يعد أضعف جانب من دراستها لسبب فوق طاقتها . لقد اعتمدت على تسجيل مستقص

---

(١٣) Stith Thompson " Motif Index of Folk-Literature " هلسنكي سنة ١٣٢ - ١٩٣٦ والطبعة الجديدة ، وقد ضاعف حجمها في مطبعة جامعة انديانا سنة ١٩٥٥ - ١٩٥٨ .

لكل المادة. حرصت فيه على رصد تنوع الرواة وأسباب ذلك ثم صنفت القصاص حسب خصائصهم وتاريخ حياتهم وملاحظاتها النفسية والاجتماعية عليهم وعلى جمهورهم ، وسبقت كل هذا بدراسة للمجتمع وتاريخه وتراثه وواقعه . كما درست عملية القص نفسها ووظيفتها ومناسباتها وضغطت على التجاوب ونوعه ومداه الذى يلفت النظر بين القاص وجمهوره ، بل انها - كما أسلفنا - حرصت على التدوين فى فترات متباعدة لترصد جزءاً من عملية التطور لتستخلص قوانين أو قواعد تطور عملية قص القصص فى هذه البيئة . ويبقى الأمر بعد ذلك منوطاً بدراسات مشابهة لتتجمع لدى الدارسين فى المستقبل المادة الكافية التى تمكنهم من دراسة المضمون دراسة فنية سليمة ، لا من حيث دلالات عقائدية أو تاريخية أو جغرافية ... الخ ، وانما من حيث دلالات فنية وأساليب ونماذج وأطر يجول فيها هذا الفن ويتطور .

ان دراسة القصة الشعبية تكاد تصل فى عمرها الى قرن من الزمان . قرن شهد الاهتمام بالفولكلور ينتعش وينتشر ويزداد علمية وتقنية وفنية ، ولكن ميدان القصة بالذات ما يزال مجالاً فسيحاً يحتاج الى جهود وجهود . ففى القصة ، وهى فن كلامى ، يمكن أن ندرس عقائد وأحداثاً ومعلومات لا نجدها فى الرقص أو الغناء أو الحرف والصناعات أو غير ذلك من مواد الدراسة الفولكورية . لذلك ، أى لأن الكلمة تعبير عن فكر ، تدخلت علوم كثيرة فى ميدان دراسة القصة ولم تجد هذه العلوم مجالاً فى أشكال الفولكلور الاخرى . كذلك عمر القصة أبعد مدى ، وآفاق انمائها أبرح وامكانياتها لأداء أدوار معينة فى عالمنا المعاصر الذى يموج بالفكر والعقائد لا نهاية لها . ولذلك فان دراستها تحتاج الى أكثر من قرن والى أكثر من طريقة ومنهج لنجد فيها وفاء أو بعض وفاء لهذه الآفاق المتفتحة من الدراسة .

وليس معنى الضغط الحديث على الدراسة الميدانية نفياً للدراسة الفكرية المجردة ، وانما هو تدعيم علمى لها ووسيلة ايجاد وثائق أكثر حيوية وبالتالي اكثر دلالة على الواقع الملموس والمادة الحية . وستظل الدراسة المجردة نبعاً هاماً لاستخلاص حقائق بل للايحاء كالقصص الأصلى فى ميادين الابداع . فدراسة مثلاً لموضوع السلام أو المصالحة فى عالم الحيوان تدلنا على موضوعات غنية ، قابلة للصياغة الجديدة من مرتبة اعادة القصة نفسها الى مرتبة أرقى خلق جديد مستوحى منها . فلقد فتن الانسان بعقله منذ تطورت حياته (حتى فى العهود البدائية الاولى) من الاعتماد الكلى على القوة الجسمانية الى الاعتماد على الحيلة والذكاء فى سبيل الحصول على رزقه وخاصة اذا كانت السبيل قنصاً لحيوان الصحراء أو الغابة . فبالحيلة يمكن الوصول الى غايات لا تبلغها القوة وحدها . وفى عالم الحيوان حيوانات شهرت بالحيلة والذكاء أبرزها فى القصص على الأقل هو الثعلب أو الذئب أحياناً . فهذا الحيوان يعيش على فريسة يحصل عليها بالحيلة والذكاء فى أكثر الأحيان . ولقد اعجب الانسان البدائي بالذئب الذى يضحك على الغراب لأنه يريد قطعة الجبن التى يحملها فى منقاره وهو فى أعالى الشجرة . ويتملق الذئب الذكي غرور الغراب ويأتي له من مطعن : بشاعة صوته ، ليقول له ما أجمل صوتك فى الغناء فهلا غنيت لي ويفتح الغراب فمه بالغناء ويظفر الذئب بالجبن . ولكن التطور فى هذا الجذر البسيط للقصة يفترض أن هناك من الحيوانات من يمكن أن يكون أكثر ثعلبة من الثعلب كما يقال . وهذه قصة بسيطة نالها تحريف وتحوير دال على مناطق هجرتها وخصائص الشعوب التى تناولتها وهى

قصة الثعلب وسمك البحر . ويروى هيرودوت المؤرخ القديم المعروف عن قورش Cyrus نفسه انه أشار الى هذه القصة عندما جاءه ولاة الأقاليم بعد أن انتصر مطالبين بالمشاركة معه فى الحكم فيرد عليهم : لقد ناديتكم فلم تستجيبوا وقلت لكم ثوروا فلم تثوروا ولما انتصرت وحدى جئتم تقتسمون معى مثل الثعلب الذى أخذ ينفخ فى ناية على شاطىء البحر ليخرج له السمك ويرقص على أنغامه . فلما لم يخرج أخرجه بالقوة بالشباك . فلما خرج أخذ يرقص طرباً على أنغام الناى فقال له الثعلب : لقد دعوتكم من قبل فلم تستجيبوا واليوم ترقصون على نفس النغم الذى لم تقبلوا أن تنصتوا اليه حين دعاكم . ويرى بعض الدارسين أن هذه الرواية القديمة قد تكون أقدم اشارة لوجود هذه القصة منذ زمان قورش أى منذ خمسة وعشرين قرناً . ولكن القصة تطورت وأخذت السمكة تسخر من ذكاء الثعلب وترفض أن تقع فى فخه .. ويأخذ الكلام المعسول من الثعلب مكان أنغام الناى فى الصور الأحدث من هذه القصة . وقصة مشابهة لهذه عثر عليها الراباى بريشايه (Rabbi Berechiah) ترجع الى القرن الثالث عشر يرويها الراباى فى مجموعته المعروفة عن الذئب والحمامة . ونجد فى القصص المصرى القديم قصصاً تصور هذا التطلع الى « اليوتوبيا » أو المدينة الفاضلة فى عالم الحيوان ، حيث يسود السلام بين القوى عضلاً أو عقلاً وبين الضعيف . وفى الصور الأحدث نرى الثعلب يلجأ الى اكذوبة أن القانون قد صدر بالعفو عما سلف وبالمصالحة بين جميع الحيوانات أو بأن « المهدى المنتظر » أو « المخلص » قد ظهر فى آخر الزمان وأن شريعة الغاب قد ألغيت . ويتبع ذلك عادة منظر أو حادث يثبت للفريسة كذب الثعلب فيفر هارباً . كأن يقول الثعلب للديك : ألم تسمع بأن « المخلص » قد ظهر وأن القانون الآن هو أن الذئب صديق للحمل والثعبان صديق للطفل والثعلب صديق للديك ، فيذكره الديك بأن الكلاب من بعيد ما زالت تنبح عليه ، وعندما يتنبه الثعلب لصوتها يقول الثعلب : ولكنها لم تسمع بعد بالأخبار وستسمع وتسكت، ولكن الكلاب تقترب والثعلب يفر هارباً . وتروى قصيدة « رينار الثعلب » المعروفة من أواخر القرون الوسطى هذه القصة على نحو آخر .

كما تروى هذه القصص أحياناً فى مجموعات الفكاهات مثلما نجد هذه القصة منشورة فى مجموعة الفولكلور الفكاهى العبرى التي نشرت فى تل أبيب سنة ١٩٥٨ ، وكذلك مجموعة « ميدور دور Midor Dor » التى نشرت تباعاً فى نيويورك من سنة ١٩٢٩ الى سنة ١٩٦٨ على أربعة أجزاء . كذلك نجد نوادر الحيوانات فى كثير من الكتب غير القصصية فى اللغة العربية مثل كتاب الدميري عن الحيوان ، أو كتاب الابشيهى « المستطرف فى كل فن مستظرف » . ونجد الأثر الاسلامى يبرز ، فالثعلب مثلاً يدعو الديك للصلاة معه لينزل له من على فرع الشجرة ويقول الثعلب ان الامام يرقد تحت الشجرة ، ولكن الكلب الذى سبق أن اتفق مع الديك يتحرك من تحت الشجرة فيفر الثعلب ، ولما ينادى عليه الديك ويسأله عن صحة ما زعم بأن قانوناً قد صدر بالصلح والسلام بين جميع الحيوانات يؤكد الثعلب أن القانون قد صدر ولكنه يعدو لجلب ماء ليتوضأ به قبل الصلاة ويفر .

والصور التي تبرز تغلب الحيوان الضعيف بالحيلة على الثعلب « أبو الحيل » أحدث نسبياً ، وهي تصور أن العدل الذى يبشر به الثعلب فى تحايله كان قائماً فعلاً بين الحيوانات ولكنه من باب الجنة المفقودة التي يظل الانسان يتشوق اليها ولا يبلغها الا فى الاحلام أو فى الحكايات ، وفى

الفولكلور السومرى القديم نجد الثعلب يتصف بالغباء فيستغل القاص بعض هذا التـراث فى محاولة تصوير من هم « أكثر ثعلبة من الثعلب » فى عالم الحيـوان ، وفى قصص كوبا وبورتوريكو وامريكا اللاتينية نجد البطة حيناً والحمار حيناً آخر يضحك على الثعلب ويتفوق عليه فى المكر والخديعة ويظهر الثعلب بصورة غبية مغفلة . وفى مجموعة حديثة لقصص من اليمن نشرها فى برلين سنة ١٩٦٣ **يفت شفلى** Yephet Shvili نـرى معالم اسلامية واضحة قد اضيفت زخرفـة للقصة . فالثعلب يتنكر فى زى حاج عائد لتوه من الحج ويذهب الى دجاجة يزف اليها الخبر انـه تاب واناب وانه راجع من الحج ، ويرجوهـا أن تغفر له سابق ظلمه واضراره بجنسها كلـه ؛ ويسمع الصقر الثعلب وهو يحض الدجاجة على أن تنادى كل أخواتها ليعتذر لهن جميعاً ويعلن توبته ويؤكد مغفرة الدجاج كله له . وينزل الصقر ليسير فى غطرسة وزهو فيسأله الثعلب : من ذا الذى نصبك ملكاً على الطيور يا هذا حتى تفسد علي دعوة الدجاج ؟ فيقول الصقر : ان الله وحده هو الذى فعل ذلك ، فيسأله الثعلب شهوداً ، فيأتي الصقر بكلبين يفترسان الثعلب فى الحال .

وقصص الحيوان فى المجموعات القديمـة وخاصة الدينيـة الهنديـة « الرج فيـدا » و « البنشاشترا » و « المهابهاراتا » كثيرة منوعة كلها للموعظة والعبرة ، حتى سلم الباحثون جميعاً انه وان كان من الصعب أن يقال ان بلداً بعينه هو اصل أى نوع أو طائفة من القصص الشعبي ، فان الذى لا شك فيه أن الهند قد احتضنت قصص الحيوان منذ تاريخ مبكر وانها نمت هذا النوع من القصص وطورته بحيث أصبح من العسير ان نجد قصة عن الحيوان او الحيوان والانسان أيضاً دون أن يكون لها وجود فى مجموعات هندية قديمة . وسواء أخذت بعض البلاد هذه القصص من الهند مباشرة او عن طريق غير مباشر ، أم لم تأخذها منهـا بالمرة ــ كما يزعم بعض العلماء فى شأن قصص « ايسوب » اليونانية القديمة ــ فان الغالبيـة العظمى من بلاد العالم تدين بهذا النوع من القصص الى النقل المباشر فى اغلب الأحيان عـن الهنـد ومجموعاتها القديمة . ولذلك كثرت عمليات جمع هذه القصص سواء من كتب قديمة ، وهو الأكثر ، أم من الجمع الميدانى فى الهند ، وهو الأقل النادر . وقد صدرت عدة مجموعات حديثاً تتضمـن دراسات عن الاشكال فى هذا النوع من القصص وصورها وأسباب اختلافها أو مجرد ملاحظـة طرافة الاختلاف احياناً مثل مجموعة **تومسـون روبرتس** Thompson Roberts « نماذج من القصص الهندى الشفوى » ، ومجموعة **بودكر** المتخصصة Bobker « قصص الحيوانات الهندى » وكذلك نجد طائفة من هـذا القصص فى المجموعـات والدراسات الجديدة التى تمثل اهتمام اليهـود بتراث العرب وادعاءهم انه تراثهم مثل **هاناور** J. E. Hanawr « فولكلور الأرض المقدسـة » (لندن سنة ١٩٣٥) ــ او دراسات فى الفولكلـور العبـرى والعـالمي **لحايم شـوارزباوم** Haim Schwarzbaum (برلين سنة ١٩٦٨) وهو الذى نشر أيضاً بحثاً عن « حلم السلام الدائـم فى دنيا الحيوان » (١٤)

وفى ترجمات الليالى انفتح عن طـريق **جـالان** المترجم والقصـاص الفرنسي الموهوب خضم جديد مختلف من قصص الحيوان الذى لا يروى للعظة والعبرة فحسب ، وانما الـذى

---

(١٤) نشر البحث سنة ١٩٦٩ فى مجلة فابولا مجلد ١٠ عدد ٢ ، ٣ .

يؤدى الى تفهم أوسع للعلاقة بين الانسان والحيوان ، بل الى دور الحيوان فى أحلام الانسان وتطلعاته نحو عالم أفضل . وقد ترجم **برتون** B rton الى الانجليزية الليالى من النص المكتوب وتتبعه بدقة افقدته رونقه وسحره اللذين تجليافى ترجمة **جالان** ولكنه التزم الأمانة ، لذلك نرى **روبين ليفى** يهتم بقصص **المرزبان** منهـا خاصةويفردها بمؤلف وحده وينشرها منفصلة . وكان لترجمة « جالان » ولا شك فضل التفات المؤلفين المبدعين ــ شعراء وكتاباً ــ نحو الشرق عامة للاستلهام والاستيحاء ، وكان باب قصص الحيوان من الأبواب الهامة التي فجرت تأليفاً مستوحى من الليالي أو مستوحى بسببها .

هذا البحث المجرد حول فكرة السلام فى دنيا الحيوان وكيف أن قصصاً عن حيل الثعالب والذئاب تصوره لا ميدانياً ولكن نظرياً ، ما يزال يؤدى غرضه وأهدافه فى دنيا الاستفادة من القصة الشعبية .

ان مجالات البحث المجرد تتشعب على اختصاصات كثيرة ، ولكن لا بد لنا الا ننسى أن كل هذه التخصصات محتاجة الى دقة البحث الميدانى وعلميته . انها أصبحت لا تريد مجرد موضوع القصة أو أحداثها ، وانما يهمها أن يمكنها الجامع من تصور القصة وهي تؤدى وظيفتها فى اطارها الداخلي واطارها الخارجي على حد سواء أي فى مضمونها وفى صلتها وتعاملها مع الجماعة .

وبازدياد عدد التخصصات التي تستعمل المادة الواحدة مثل مادة القصص الشعبي ، فان هذه التخصصات يثرى بعضها بعضاً ويفتح كل منها للآخر آفاقاً جديدة للبحث والتعمق ، وخاصة اذا كانت المادة هي الانسان ، أو فكر الانسان وسلوكه وتعبيره . فعلماء الانثروبولوجيا والاجتماع والتاريخ والفلاسفة خاصة قد أثرواالدراسة الأدبية والفنية للقصة الشعبية . بل لقد فتحت دراساتهم مجالات أمام الكتاب المبدعين ليستلهموا هذه المادة الشعبية المدروسة التى ظل المتعلمون أيام كانوا طبقة قليلة فى أعلى سلم المجتمع يترفعون عن التعامل معها . فدراسات مثل دراسات **اميل دوركايم وليفى بـرول ومالينوفسكى** ، وهى دراسات فلسفية أو اجتماعية نظرية الى حد بعيد ، قد أثرت فى دراسات الأدب الشعبي بما توصلت اليه من نظريات بشأن الانسان البدائي ومعتقداته وثقافته ومحركات سلوكه وحوافز آماله وأحلامه فى الحياة . كذلك نجد فكرة أصل القصة الشعبية وما قام حولها من دراسات يعتمد اعتماداً واضحاً ، ويفيد بشكل جذرى وواسع ، من آراء الفلاسفة . بل لقد استفاد الشعراء الملهمون من مثل هذه المناقشات والدراسات حول أصل القصة الشعبية . فشاعر مثل **جوته** الألمانى يعلن موافقته على رأى **هردر** فى أن القصة الخرافية تنحدر من أصل المعتقد الاسطورى ، وعلى ذلك فالقصة الاسطورية سابقة فى ظهورها على القصة الخرافية . ويمثل ذلك بقصة Urfaust التى استلهمها **جوته** رائعته المعروفة « فاوست » .

ولعل الطبيب النفسي **فرويد** أشهر الذين أثروا من خارج الميدان الشعبى تأثيرات ضخمة فى دراسة القصة الشعبية . وله رأى يخالف رأى الفلاسفة فى القصة الخرافية وعلاقتها بالقصة

الاسطورية ، فهي عنده انما تعكس أحلام يقظة ورغبات مكبوتة أكثر مما تعكس بقايا معتقدات اسطورية . ولهذا الرأى خطورته كما هو واضح فى البحث عن اصول القصص الشعبية . أما العلماء الذين أخذوا القصص الشعبي مادة أصلية ليتوصلوا منها الى دراسة الانسان البدائي ، أو ليتوصلوا الى أصل المعتقدات الانسانية ، أمثال **ماكس مولر ويونج وسيدوف** وغيرهم ، فقد أوجدوا لنا نظريات متكاملة فى أصل القصة الشعبية وكيفية انتشارها وأسباب التشابه بين قصص شعبية فى مناطق مختلفة وبين قصص عند أجناس لا تجمعهم صلات تاريخية أو عرقية . وقبل أن نعرض لأثر هذه الدراسات بشكل عام ، لندل على المدى الواسع الذى فتحته القصة الشعبية أمام الباحثين ، لا بد لنا فى هذه المرحلة من أن نشير الى أن مصطلح القصة الشعبية يضم أنماطاً كثيرة حسب موضوعاتها ووظائفها وأزمان شيوعها ومراتب تطورها . فهناك القصة الاسطورية والخرافية والاجتماعية والحكيمة أو قصة العبرة والقصة الدينية وقصص الأبطال والأنبياء والحياة الآخرة ، بكل ما يتعلق بها من جنة وجحيم ، ثم أخيراً هناك الحكاية الشعبية العادية التى قد تكون مجرد فكاهة قصيرة أو لغزاً محيراً أو وصفاً لوقائع حياة اجتماعية تدور أساساً حول موضوع الحب . وقد تصل الى أعلى مراتب الفن فى تركيبها وشكلها وموضوعها ، ولكنها تعنى بالحياة الواقعية أو المشاكل الانسانية المعاصرة .

أما القصة الاسطورية ، فلتعلقها بمعتقدات الانسان البدائي ، اعتبرت أصلاً من اصول الثقافة الانسانية عامة ، وأصلاً من اصول معرفة حياة الانسان الأول وتاريخه على هذه الأرض . ولقد حظيت هى والقصة الخرافية — لقرابتهما فى تاريخ التطور وفى الموضوع — بعناية متزايدة ممن لا يعملون فى ميدان الفولكلور من علماء حضارة وتاريخ وجغرافيا وعلماء الانسان بعامة .

ولقد نشطت هذه الدراسات ، وخاصة فى السنوات الأخيرة ، حتى اننا نجد العشرات منها فى الستينات وحدها (١٥) ويغذى هذا النشاط عادة ظهور مجموعات قصصية أو اكتشاف آثار تاريخية . وقد بدأت عمليات واسعة النطاق لجمع أساطير العالم كله وتصنيفها . فظهرت المحاولة الاولى فى شكل مؤلف ضخم لمجموعة من المؤلفين فى نيويورك سنة ١٩٦٥ بعنوان « أساطير الأجناس كلها » كما ظهرت من قبل أساطير الجنس الآرى **لماكس مولر** وأساطير اجناس ومناطق بعينها كثيرة لكتاب مختلفين .

وعندما فتح باب علم الانثروبولوجيا العالم الانجليزى **جيمس فريزر** James Frazer بكتابه الذى يعد أبا الانثروبولوجيا « الغصن الذهبى » كان « الغصن الذهبى » اسطورة بدأ منها البحث فى الأساطير والعادات والتقاليد البدائية ، وكل الذين عارضوا فريزر فيما بعد ، وأوجدوا نظريات ربما أكثر علمية لأنها ميدانية فى المقام الأول ، اعتمدوا كثيراً على القصص . وظل الذين يؤلفون فى علم الانثروبولوجيا من الميدانيين والتجريديين — على حد سواء — يعتمدون على القصص أو

---

(١٥) نشر الباحث ا. مونتاجو A. Montagu وحده كتابين كبيرين « ادراك البدائى » نيويورك سنة ١٩٦٨ ، « الثقافة وتطور الانسان » نيويورك سنة ١٩٦٢ وفى المؤتمر الدولى للحكاية الشعبية الرابع فى اثينا سنة ١٩٦٥ عرضت أبحاث كثيرة ودراسات للاساطير والقصص المتعلق بها ونوقشت مؤلفات عديدة .

الأساطير والخرافات المروية بخاصة . بل لقد فتحوا ميادين الدراسة المقارنة بين أساطير الشعوب وحكاياتها ، وكذلك فتحوا ميادين دراسة تأثير هذه الحكايات على تطور الفكر الانساني وخاصة فى طور نشأة الفكر العلمى والفلسفي ،والى اي حد اعتمد الفكر الفلسفى والعلمى على الأساطير فى بدايته (١٦) .

ولقد حاول كثير من العلماء أن يعرف القصة الاسطورية ، ولكنهم ــ وان كانوا لايختلفون على معنى الاسطورة كثيراً ــ فهم يختلفون عندماتصبح الاسطورة قصة . ومدار خلافهم هو هذه النقطة الأساسية التى أثرناها فى صدر هذا البحث ، اى تحديد دور الفرد ودور الجماعة فى القصة الاسطورية . وليس من السهل أن نفصل بين الدورين الا بتقدم أشكال القصة الشعبية حضارياً . فكلما تقدمنا زمنياً فى ايجادانماط وأشكال جديدة ، كانت هذه الجدة ــ بفضل الفرد ــ مبرزة لدوره وخصائصه حتى فى المراحل الاولى. وعندما نتعرض للقصة الخرافية، وهى أقرب الأشكال للقصة الاسطورية ، نجد أن دور الجماعة أخذ يقل قليلاً عنه فى القصة الاسطورية .

وفى الفرق بين الاسطورة الشعبية والقصة الشعبية التى تعالج موضوعها يقول العالم **سايس** (١٧) : « من الصعب أن نضع حداً فاصلاً بين الاسطورة والحكاية الشعبية لمعرفة أين تنتهى هذه وأين تبدأ تلك، فأحياناً كثيرة يتداخل الشكلان وتطفو حدود أحدهما على الآخر » .

ان الأساطير تسعى الى تفسير أمرين : بدء الخليقة والخالق، ثم تفسير الظواهر الكونية : الشمس والقمر والأرض والسماء ، المطر والرعد ... الخ . فاذا كانت قصة شعبية تتضمن موضوع خلق الانسان الأول وتذكر كيف جلبت الملائكة للاله ، أيام كان كل شيء ماء ، طيناً من قاع المحيط ليخلق منه الانسان ، أو اذا تعرضت قصة للمطر والرعد ، للملائكة والشياطين ، أو غير ذلك من الموضوعات ، فانها ــ ولا شك ــ تعتمد اعتماداً كلياً على معتقدات الجماعة فى هذا الشأن ، ويكون دور القاص مجرد ناقل للاسطورة، وربما مجرد مقرب لها أو مزخرف لصورتها الاولى ، لا اكثر .

أما فى القصة ، أو الحكاية الخرافية ، عندماتقترب القصة من الواقع لتحاول أن تحدد دور الشياطين فى تلف المحصول أو دور الحاسد فى مرض الطفل الحبيب فهنا نجد للقاص دوراً أبرح ؛

---

(١٦) مقال فى مجلة فولكلور ، ربيع سنة ١٩٧٠ ص ٢٣ ــ ٦٦ كتبه J. C. Davies **بعنوان « تأثير الاساطير على انبثاق الفكر الفلسفى والعلمى عند اليونان » .**

Mythological Influences on the first Emergence of Greek Scientific and Philosophical Thought.

(١٧) مقدمة لدراسة علم اللغة ، مجلد ٢ ص ٢٧٦ .

Sayce, Introduction to the Science of Language.

وان اعتمد أيضاً على معتقدات الجماعة وحاول أن ينقلها (١٨) ولكنه لاقترابه من الواقع وبعده عن العالمية أو الشيوع المطلق فى المعتقد ، يجد لنفسه مجالاً للتفسير وليدخل بفنه فى نسيج الوقائع وتصوير ما حدث فعلاً أمامه . وبذلك تصبح القصة عاكسة لخصائص عبقريته ورواسب التراث فى وجدانه هو لا وجدان الشعب . وبينما نجد الاسطورة تُعنى بالحقائق العليا وما وراء الطبيعة ، وتعلو على اهتمام الفرد ، وهى معروفة للجميع ويستطيع أي أحد أن يرويها دون أن يفقدها شيئاً هاماً من خصائصها ، نجد القصة الخرافية تصور الواقع لاصقة بالمتعارف عليه ، كأن تصور القبيلة فى حياتها المعرضة لعوامل تأثيرات شتى ، حيث يتغير مرات ما كانت تتفق عليه الجماعة من خصائص نتيجة لقاح اجتماعي أو ثقافى متجدد يأتيها من الاتصال ببيئات اخرى ونتيجة التقدم الحضارى الذى لا يسير فيه الجميع بنفس السرعة . ومن ثم تخرج أنواع اخرى من القصص ، لا هي اسطورية ولا هي خرافية . تخرج « الساجا » مثلاً فى ايسلندا والبلاد الشمالية، قصة لها زمان ومكان محددان، بينما الاسطورة والخرافة لا زمان لهما ولا مكان . وبذلك يتدخل واقع حى ومعه تدخل عبقرية الفنان الفرد . وعلى استمرار تطورات القصة الشعبية نجد مراحل البعد عما تشترك فيه الجماعة عبر القصص البطولية والدينية والتاريخية حتى تصل الى الحكاية الشعبية الحقة ، وليس فيها من كل هذا الا بقايا قديمة قد صبغها الواقع المتجدد بألوانه ودمغها بحيويته ببصمات لا سبيل الى الفكاك منها . وليس معنى هذا أن هذه الأشكال تتتابع فى نسق محدد ونظام معلوم ، ولا أن الطور الجديد أو الشكل الجديد يلغى ما سبق . والأهم من ذلك أن ليس معنى هذا أن أى شكل من هذه الأشكال لا يخط لنفسه حياة جديدة كل حين مستعيناً بما فى الأشكال الاخرى ليجدد لنفسه حياته . ان الأخذ والعطاء بين القصة الاسطورية ــ وهى الشكل الأول ــ والحكاية الشعبية ــ وهى الشكل الأخير ــ مستمر ، متشعب ، متعدد الأشكال ، مختلف الدرجات . ولئن كانت الاسطورة تعبر عن طور البداءة فى حياة الشعوب ، فان البدائية ليست مرحلة زمنية يمكن تحديدها ، وليست خاصية للحضارة ، وانما هى حال عقلية أو روحية تتمثل فى صورة ما فى أي زمان وفى أي مكان . ومن هذا المجال الفكرى تستمد الحكاية الخرافية تصوراتها دائماً . وهذا هو العالم **يونج** يأتى بعد **فرويد** فيؤلف ــ بالاشتراك مع **كيرينى** Kerenyi كتابه « مدخل الى طبيعة الاسطورة » فلا يفرق بين الحكاية الاسطورية والحكاية الخرافية مع أن علماء الفولكلور يفرقون بينهما ، ولا يعيب دراسة **يونج** عدم التفرقة هذا ، ولا يؤثر فى نتائجه لأنه يبحث تجريداً فى المعتقد وليس فى القصة المؤدية فى المجتمع وظيفة بعينها فى مناسبات معلومة تتبادل فيها الجماعة مع القاص التأثير أخذاً وعطاء لتفاصيل القصة ووقائعها . فالمعتقد يمكن تجريده من القصة وبحثه منفصلاً واخضاعه للعمليات

---

(١٨) فى مجال التفرقة بين القصص الاسطورى والخرافى يمكن الرجوع الى بحث الاستاذ جوزيف تسزوفرفى Joseph Szöverffy **الذى قدم فى مؤتمر طوكيو ، سبتمبر سنة ١٩٦٨ ، وهو المؤتمر الثانى للعلوم الانثروبولوجية والاثنولوجية . كذلك يمكن الرجوع الى مقال وليم باسكوم** William Bascom **فى مجلة الفولكلور الامريكية** J. A. F. **سنة ١٩٦٥ ص ٣ ــ ٢٠ ، ومقال ستيث تومسون** Stith Thompson **فى نفس المجلة عدد ٦٨ سنة ١٩٥٥ ، ص ٤٨٨ عن الاساطير والحكايات الشعبية ، كما يمكن الرجوع الى وقائع وابحاث المؤتمر الدولى الرابع فى اثينا سنة ١٩٦٥ وكان خاصاً بالحكاية الشعبية .**

المعملية والذهنية . ولكن القصة ليست مجردموضوعات ووقائع بسيطة تراكمت ليخرج منها مركب جديد . ان القصة الشعبية ، مثل القصةفى الأدب الرفيع ، نسيج هندسى عبقرى لــه سحره وأسراره ، وله قواعده التي لم يكشفعنها بعد لأنها لم تحظ بالعناية الكافية .

من هذا نرى أن القصة الشعبية ، التى كانلها تصور واضح محدد عند الأخوين جــرم ، أصبحت لدى المحدثين غير قابلة للتحديد الا فىخطوط عريضــة للفهرســة والتصنيف ، ولكنها ــ عند اخضاعها للدراسة ــ لا بد لها من أن تصبحكثيرة التشعبات ، مملوءة بمواطن الاختلاف حول أجزائها . وعندما اهتم العلماء بزاوية واحدة هىتعليل التشابه بين القصص الشعبية فى مناطق مختلفة ولدى أجناس مختلفة ، قادهم الفكر :أول الأمر ، الى أن الأصل لا بد أن يكون واحداً . فالاخوان جرم زعما أن الأصل هندوجــرماني ،ومايوجد من القصص هو بقايا حكايات قديمــة تتحدث عن الكون والخوارق والآلهة والأبطال ،كان لها فى الأصل مكان بين معتقدات القبيلة الام التى تفرعت عنها الشعوب الهندوجرمانية . ولكنبظهــور بعض كتب الهند القديمة ونشر **بنفى** Benfy للبنشاشترا ، بدأت المناداة بأن الأصلهندى ، حتى « الفابولا » وموطنها المسلم بــه لدى العلماء هو اليونان ، وحوض البحر الأبيضالمتوسط ، يرى **بنفى** أنها انتقلت على يد العرب أو المغول أو شعوب شرق اوروبا الى اليونان . وبينما **جرم** يضغط على فكرة المنبع الأصلى ، ثم انتقال الفروع ، يضغط **بنفى** على الانتقال دونرباط تاريخى أو عقائدى أو جنسي بين الشعوب. انه انتقال يعتمد على انتقال القاص عبر الزمــانوالمكان ، بل عبر اللغة أحياناً كثيرة . ولقد اشار الاخوان جرم الى أن الظروف المتماثلة تنتــج قصصاً متماثلا ، وضغط من بعدهما **تيلــور** فى كتابه « الحضارة البدائية » على أن طور الحياةأو مرتبة الحضارة المتشابهة تنتج اسساً لتطورات مشابهة ، فتصور الانسان الدينى اذا كانت مرحلةالحياة او الحضارة واحدة هو هو فى نظرته الى الحياة الخالدة بعد الموتأو الى الطبيعة وجبروتهاأو الحيوان وعلاقته بالانسان ، بل فى نظرته الى الصحة والمرض والنوم والأحلام وغير ذلك. والأهم من كل ذلك اننا فى أعلى مراتب الحضارة التي توصل الانسان اليها ، ما تزال التصــورات البدائية تعيش بين ظهرانينا فى أشكال واضحة ونجد لها ردود فعل لا تقبل شكاً فى استمراروجودها .

ويقــول العالــم الفرنســى **جوزيفبيديــه** (١٩) فى كتــابه عــن « الفابليــو » فى القرون الوسطى : « انه كما ينمو نبات متماثل فىأنحاء العالم فى أحوال جغرافية وجوية متشابهة ، فكذلك يظهر فى الظروف الروحية المتماثلة نشاطمتشابه للروح الانسانى » . ومن هنا يمكن أن تنشأ أشكال من الحكاية الخرافية متماثلة فىوقتواحد فى أنحاء كثيرة من العالم ، دون أن يكــون هناك أصل يتنقل على يد قاص أو غيره . وطريقة**بيديــه** أن يجمع كل روايات القصة المختلفــة ثم يستخلص الجزء المشترك فيها كلها ويعــدههو الأصل للقصة فى منطقة من المناطق ، ثــم يبحث التفاصيل الدالة على البيئات والأزمنــةالمختلفة دون أن يسلم **بعمليات** الانتقال .

وعلى النقيض من **بيديه** نجد العالم **بانسر** Panzer الذى كانت طريقته اختيــار أوفى

(١٩) Joseph Bedier وقد رجعنا الى كتابه Fabliaux الى الطبعة الخامسة التى ظهرت فى باريس سنة ١٩٢٥ .

الروايات للقصة وأزخرها بالتفاصيل . ويعتبرهذه هى الأصل . أما الروايات الاخرى فهى صور منها فقدت فى عملية الانتقال أجزاء منها ،وقد تكون استعاضت عما فقدت بأشياء اقل قيمة من الأصل الطويل .

اما المدرسة « التاريخوجغرافية » وتعرف ايضاً بالمدرسة الفنلندية ، وهى تعتمد على معلومات التاريخ والجغرافيا وتفسيراتها للتشابه، فانها تجمع كل الروايات وتحدد مواقع انتشارها على الخريطة الجغرافية ، محاولة رسم خط سيرعملية الانتشار بالاستعانة بالمعلومات الجغرافية والتاريخية عن المنطقة . وقد ظهرت بسرعة عيوب هذه المدرسة . فهى محتاجة الى جمع شامل يستوعب كل الحكايات فى كل أنحاء العالم، وكذلك قدرة على الاطلاع على كل هذه ، وهناك مئات الآلاف من الحكايات الشعبية والأدلة الحالية على سعتها غير كافية . ولقد هاجم المدرسة الفنلندية العالم السويدى **سيدوف** Sydow ، فهو لا يؤمن بفكرة الهجرة لأن القصة الشعبية تكسب خصائص بيئتها ، ولا يمكن أن تحافظ على كيانها عبر أزمنة وأمكنة تختلف كثيراً عن بيئتها الأصلية وزمانها القديم . وهى تنتقل على يد قصاص مهرة ، يطوعونها للبيئة الجديدة ، والا ما أوجدوا لصناعتهم سوقاً . لذلك فالقصة الشعبية يجب أن تقسم حسب الأنماط الاقليمية لأن خصائص البيئة بوساطة القاص الموهوب الذى يستوعبها ؛ تنعكس بوضوح على القصة وتميزها . ولا يعيب نظرية **سيدوف** أنه قصر بحثه على حكايات السحر ، فحكايات السحر تحمل آثار القصص الاسطورية والخرافية والبطولية والحيوان ، وكثيراً جداً من الموضوعات الاخرى المنتشرة فى القصص الشعبى .

وظل الجدل طويلاً بين هؤلاء العلماء الذين نستطيع تقسيمهم الى مدارس ثلاث ، الاولى ترى الأصل الواحد وتعلل اسباب انتقاله ، والثانية ترى الاصول المتعددة تنبت فى آن واحد فى ظروف متشابهة وأزمان أو سلم حضارة متكرر، والثالثة لا تفرض فكرة الأصل بادىء ذى بدء ، وانما ترى أن الثابت هو وجود بيئة حالية حية وقصاص موهوب وتراث فى البيئة يتمثله القاص بشكل مخالف لتمثل الجماعة له . فاذا كان القاص الموهوب ينتقل فليست قوانين الجغرافيا أو التاريخ أو حتى الانثروبولوجيا هى التى تتحكم فى مسار القاص الوهوب وتحدد له انتقالاته .

ومنذ أشار **مارك ازادفسكى** سنة ١٩٢٦ الى خطورة الدور الذى يقوم به القاص الفرد ، والدارسون يبرزون قصاصين وقصاصات ويحاولون تحديد دورهم ونوع عبقريتهم فيما يروون لهم من قصص. والمنطقة الألمانية والروسية والمجرية أكثر المناطق اهتماماً بالراوى الفرد الذى ما يزال يؤدى دوراً واضحاً فى كثير من القرى البسيطة فى هذه المناطق . واذا كان الاخوان جرم قد أشارا الى عبقرية راوية لكثير مما جمعا شفاها من قصص وهى السيدة **فيهمانن** فان المنطقة فيما يظهر زاخرة بأمثالها ممن نجد صورتهم مثلاً فى دراسة الباحثة المجرية الحديثة **لندا داى** التى درست أربعة منهم فى الدراسة التى أشرنا اليها تفصيلاً فيما سبق .

وهكذا نجد أن القصص الشعبى قد خضع لأنواع كثيرة من الدراسات : دراسات تاريخية وفلسفية وجغرافية ونفسية وانثروبولوجية وأخيراً نراه يخضع للدراسة الأدبية التى هى

فى الواقــع أولى الدراســات به . فالقصص الشعبى أولاً وقبل كل شيء فن أدبى ، وان كان لأسباب كثيرة يصلح مادة لكل هذه الدراسات . واذا كان القصص الشعبى يعيش فترة علــى السنة الرواة ، فان مآله الى أن يكتب وأن يعيش حياته متجددة حسب أطوار كتابته ونوعهــا ، فقد يعيش كتاباً متقناً مصححاً فى جيب الراوى يعدل فيه ويبدل ويضيف ويحذف كيف شاء ، وقد يعيش كتاباً علمياً منقولاً بأمانة التسجيل للواقع فى معامل البحث العلمى ، وقد يعيش كتاباً خضع الى الاختيار فى جمعه بهدف المتعة والتسلية، وقد يعيش آخر الأمر كتاباً من الأدب الرفيــع مستوحى من القصص الشعبى . وهو فى كل صور كتابته يختلف حسب أطوار حياته ويعكس لا اختلافاً فى الشكل فحسب وانما اختلافاً فى مرحلة التطور وفى سلم الحضارة .

أما ماذا فعلت وسائل الاتصال بالجماهــير الحديثة، كالاذاعة والتليفزيون بهذا القصص : أو ماذا فعل المسرح العربى به ، فان هذه الموضوعات تحتاج الى معالجة خاصة بها .

★ ★ ★

محمود فهمي حجازي *

أصول البنيوية
في علم اللغة والدراسات الاثنولوجية

أولا : مدخل تاريخي

ينعقد الرأى بين الباحثين فى علم اللغة والعلوم الاجتماعية والانسانية على أن تباور البنيوية Structuralism (١) من أهم ملامح التطور المنهجي فى القرن العشرين . لقد ظهر المنهج البنيوى فى علم اللغة عند دى سوسير (١٩٠٦ — ١٩١١) F. de Saussure وتروبتسكوى (١٩٢٨) N. S. Trubetzkoy ، ثم انتقل بعد ذلك (١٩٤٥) على يد كلود ليفي شتروس Claude Lévi- Strauss الى الدراسات الاثنولوجية ، فكان ذلك حلقة جديدة من حلقات اللقاء العلمي

---

* الاستاذ الدكتور محمود فهمي حجازى . تخرج فى كلية الاداب بجامعة القاهرة (١٩٥٨) وفى جامعة ميونيخ (١٩٦٥) . له دراسات فى علم اللغة والمأثورات الشعبية منشورة بالالمانية وبالعربية وبالفرنسية فى اوروبا ومصر . شغل عدداً من الوظائف بجامعتى القاهرة ونورنبرج ، ويعمل الآن أستاذاً مساعداً لعلم اللغة بكلية الاداب بجامعة الكويت.

(١) حول اهم التطورات والمدارس البنيوية :

Manfred Bierwisch, Struktruralismus. Geschichte, Probleme und Methoden, Kursbuch 5, Frankfurt (1966), S. 77 — 152.

E. Coseriu,
Einführung in die Strukturelle,
Linguistik, Tübengen (1967/68).

بين مجالين ارتبطا منذ البداية ارتباطاً وثيقاً . ان تاريخ البحث العلمي في اللغة والدراسات الاثنولوجية والاجتماعية والفلولكلورية (٢) وغيرها يوضح في مدارس البحث المختلفة جوانب متنوعة من هذا الارتباط .

١ ــ تبدأ المدرسة الألمانية في علم اللغة والدراسات الفولكلورية والاثنولوجية بالاخوين يعقوب جريم (١٧٨٥ ــ ١٨٦٣) وڤيلهلم جريم (١٧٨٦ ــ ١٨٥٩) J. W. Grimm ، لقد قاما بدراسات رائدة في اللهجات الجرمانية في كل مراحلها التاريخية (١٨١٩) ، وكانا أول من جمع الحكايات الخرافية Märchen والحواديت Sagen ، وهما أول من اهتم بالتأليف في الميثولوجيا الألمانية (١٨٣٥) (٣) . وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر التقى البحث اللغوى بالبحث الفولكلورى والميثولوجى في المنهج والمسار والهدف . ساد المنهج المقارن في علم اللغة ــ بعد ان وضع اصوله فرانتس بوب F. Bopp (١٧٩١ ــ ١٨٦٧) (٤) وما أن لاحظ الباحثون تلك النتائج التي حققها علم اللغة من مقارنة اللغات الاوربية باللغة السنسكريتية وباقي لغات الاسرة الهندية الاوربية حتى بدأ تيودور بنفي Th. Benfey (١٨٠٩ ــ ١٨٨١) (٥) يدرس الادب

G. C. Lepschy,
Die Strukturale Sprachwissenschaft,
München (1969).

G. Schiwy,
Der französische Strukturalismus,
München (1969)
Karl-Dieter Büntin,
Einführung in die linguistik,
Frankfurt (1971)

(٢) Ing. Weber-Kellermann,
Deutsche Volkskunde zwischen
Germanistik und Sozialwissenschaft,
Stuttgart (1969), s. 36-46.

(٣) Ing. Weber-Kellergmann, Deutsche,
Volkskunde, 18-24.

P. Kluckhohn, Das Gedankengut der deutschen Romantik 1- P. 112-116.

A. Bach, Deutsche Volkskunde, P. 49.

(٤) F. Bopp, Ueber das Conjugationssustem der Sanskritsprache in Vergleichung mit Jenem der Griechischen, Lateinischen, Persischen und germanischen Sprache, Frankfurt (1816).

(٥) Theod. Benfey,
Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland (1869).

الشعبي بالمنهج المقارن مع الاهتمام بصفة خاصة بالأدب الشعبي السنسكريتي (١٨٥٩) (٦) . ولم تلتق هذه العلوم حول المنهج المقارن فحسب، بل اتخذت أيضاً مساراً تاريخياً عكسياً يمضي من الظواهر المتاحة محاولاً الوصول الى الشكل الاصيل الأقدم Urform . وفى هذا الاطـار ظل البحث اللغوى والفولكلورى يركز الدراسة على المادة فى ذاتها دون النظر فى ارتباطها بالمجتمع : أي أن الانسان حامل هذه المادة لم يبحث ، بـل اقتصر البحث على المادة قيد الدراسة .

وبينما كانت جمهرة الباحثين فى القـارة الاوربية تنهج النهج المقارن بحثاً عن تلك الأشكال المغرقة فى القدم كان ثمة اتجاه عند ف . فـون هومبولدت للنظر فى اللغة **لا كظاهرة مادية** ergon متكاملة مستقلة، بل باعتبارها **نشاطاً** energeia مرتبطاً بالانسان (٧) ، كما أعلن باحثان المانيـان هما لاتسـاروس M. lazarus (١٨٢٤ – ١٩٠٣) وشتاينتال H. Steinthal (١٨٢٣ – ١٨٩٩) برنامجاً جديداً (٨) لدراسة علم نفس الشعـوب « Völkerpsychologie » (٩) ، يهـدف البرنامـج الى بحث العناصر والقوانين التي تفسر الحياة المعنوية عند الشعوب ، وذلك بدراسة اللغـة والميثولوجيا والدين والطقوس والعادات والقانون والتراث الأدبي ، وبهذا لا تتناول هذه الدراسـة « السمات الموضوعية » أو البيولوجية ، بـل « السمات الذاتية » عند كل شعب من الشعوب من الجوانب النفسـية والانثـروبولوجيـة والتاريخية .

وهكذا كان الارتباط وثيقاً بين علم اللغـة والدراسات الاثنولوجية والفولكلورية فى المدرسة الألمانية .

٢ – واتخذ الارتباط بين علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية والاجتماعية أشكالاً مختلفة فى المدارس الاجتماعية الفرنسية والانثروبولجيـة البريطانية والانثروبولوجية الأمريكيـة (١٠) . اهتمت المدرسة الانثروبولوجية البريطانية مـن تايلـور Taylor (١٨٧١ – ١٨٨١) الـى مـالينوفسكي Malinowiski (١٩٢٠) ، كما اهتم اللغويون وعلى الأخص فيرث Firth (١٩٥٧)

---

(٦) Pantaschatantra. Fünf Büeher indischer Fabeln, Märchen und Erzählangen. 2 Bände (1859), Kleinere Schriften Zur Märchen-Ferschung (1864)

(٧) وانظر كذلك : H. Steinthal, (ed.) Die Sprachphilosophischen Werke Wilhelms von Humboldt, Berlin (1883)

(٨) M. Lazarus und H. Steinthal, in : Zeitschrift fur vergleichende Sprachforschung, Bd. I (1825).

وكذلك فى :

Zeitschrift fur Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Band I (1860)

(٩) استخدم بواس فيما بعد نفس المصطلح مترجماً الى الانجليزية :

Psychology of the peoples (s. Hymes 17)

(١٠) Dell Hymes.

Language in culture and Society.

A Reader in Linguistics and Anthropology, New York — London (1964), P. 3-14.

وقد ذكر Hymes قوائم ممتازة بهذه الدراسات .

بقضية أهمية اللغة ومدى ارتباطها بالجوانب المختلفة لدراسة المجتمع الانساني وحضارته . أما المدرسة الفرنسية الاجتماعية فقد كان لها ــ في رأي كثير من الباحثين ــ أثر على نظرية اللغة عند اللغوى السويسرى دى سوسير ويتضح هذا بصفة خاصة فى نظرته الاجتماعية للغة على نحو ما وصفه دوركايم بمصطلح Fait social . كما كان للمدرسة الاجتماعية الفرنسية اثر فى دراسات اللغوى مييه Meillet ، اذ جعل المستويات الاجتماعية منطلق تفسيره للتغيير الدلالي (١٩٠٦) . وقد ابرز الباحث الأمريكي ديل هايمز Dell Hymes الفرق بين نظر المدرستين الانجليزية والفرنسية للعلاقة بين اللغة والحضارة ، تراهما الاولى « ظاهرتين مترابطتين » ، وتراهما الثانية « ظاهرتين متوازيتين » (١١) .

وقد التقى البحث اللغوى مع الدراسات الاثنولوجية فى المدرسة الأمريكية التي جمعتهما أول الأمر فى تخصص واحد منذ فرانز بواس Franz Boas (١٨٨٠) . فقد اهتم بواس ومدرسته بدراسة قبائل الهنود الحمر من جوانبها اللغوية والحضارية وأكد تكامل هذه الجوانب . وأصبح من تقاليد المدرسة الأمريكية أن تربط بين علم اللغة والدراسات الاثنولوجية ، يتضح هذا عند تلاميذ بواس ، وأهمهم اللغوى سابير Sapir واللغوى بلومفيلد Bloomfield والانثروبولوجي كروبر Kroeber . كما اتخذ هذا عند تلاميذهما أشكالاً اخرى لعل من أهمها منهج عالم الأصوات بايك Pike عندما درس اللغة فى علاقتها بنظرية موحدة للبنية فى السلوك الاجتماعي (١٩٥٢ ــ ١٩٦١) (١٢) .

ولا بد من الاشارة الى جهدين أمريكيين حاولا وصف تلك الجهود التي تربط بين علم اللغة والدراسات الاثنولوجية ، لقد أطلق الباحث اولمستيد Olmsted (١٩٥٠) مصطلح Ethnolinguistics أي : علم اللغة الاثنولوجي (١٣) على دراسة عدة موضوعات ، منها : الافادة من نتائج علم اللغة فى الدراسات الاثنولوجية ، والافادة من هذه الدراسات فى علم اللغة ، ومنها كذلك العلاقات المتبادلة بين علم اللغة والاثنولوجيا من الجانب المنهجي ، ومنها دراسة القضايا التي يحتاج بحثها الى مادة من العلمين ، وآخر موضوع منها هو الافادة من العلمين لتكوين منهج متكامل فى العلوم الاجتماعية . والمحاولة الثانية للربط بين علم اللغة والانثروبولوجيا اتخذت لنفسها عند ديل هايمز Dell Hymes اسماً جديداً هو Linguistic Anthropology أي : الانثروبولوجيا اللغوية ، وقد حدد هايمز ــ الذى ضم فى كتابه عن « اللغة فى الحضارة والمجتمع » (١٩٦٤) دراسات شتى لمتخصصين فى علم اللغة والدراسات الاثنولوجية ــ مجال الانثروبولوجيا اللغوية بأنه « دراسة اللغة فى الاطار الانثروبولوجي » (١٤)

---

(١١) D Hymes, P. 4.

(١٢) K. L. Pike,
Language in Relation to a unified Theory of the Structure of Human Behavior Cal. (1954).

(١٣) D. L. Olmsted,
Ethnolinguistics so far, Okl. (1950) (Studies in linguistics, Occasional papers, No.2)
J. B. Caroll, The Study of Language, Harvard University - Press (1969), P. 112-132.

(١٤) D. Hymes,
Language in culture and Society, New York — London (1964), P. xx Iii

٣ — وتعتبر محاولات كلود ليفي شتروس الافادة من علم اللغة فى الدراسات الاثنولوجية (من ١٩٤٥ الى الآن) أهم جهد فى هذا الميدان . وكان أول مقال هام له (١٩٤٥) فى هذا الموضوع بعنوان (١٥) L'Analyse Structurale en Linguistique et Anthropologie (= التحليل البنيوى فى علم اللغة والانثروبولوجي) .

لاحظ شتروس أن اللغويين بعد عصر الروادالاول قد ساروا فى طريق مستقل بينما شق المتخصصون فى علم الاجتماع طريقاً مستقلاً آخر، وكانوا يتبادلون من حين لآخر نتائج الدراسات التي يقوم بها كل فريق . ولكن هذا لم يحقق الهدف المنهجي المنشود ، فهذه النتائج اتت فى اتجاهات مختلفة وفى مراحل مختلفة ، ولم تكن ثمة محاولة لأن تستفيد كل مجموعة منهما من التقدم الذى احرزته المجموعة الثانية فى مناهج البحث واسلوب العمل . فنقد شتروس لهذا التوازى يتعلق بمناهج البحث لا بالنتائج ، فاللغويون وعلماء الدراسات الاجتماعية المختلفة كانوا دائماً مهتمين بالتعرف على النتائج التي يتوصل اليها كل فريق منهما . واذا كان علم اللغة قد سبق فى منهجه التاريخي المقارن الدراسات الفولكلورية والاثنولوجية فى منتصف القرن التاسع عشر ، فان شتروس قد لاحظ بحق — أن اللغويين دى سوسير ومييه قد أفادا من التقدم الذى احرزته المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

ولكن التأثير اتخذ الاتجاه العكسي بعد ١٩٢٠ ، وهنا نجد عالم الاجتماع الفرنسي مارسيل موس M. Mauss (١٦) قد أشار منذ حوالي نصف قرن الى أن علم الاجتماع يستطيع بالضرورة أن يتقدم لو احتذى حذو اللغويين . كما ذكر برونشفيج Brunschvicg (١٩٢٧) (١٧)

---

(١٥) طبع هذا المقال عدة مرات ، والملاحظ أنه نشر لاول مرة فى مجلة :

Word, Journal of the Linguistic circle of New York, I, Nr. 2., August (1945), P. I. — 21.

ثم طبع بعد ذلك مع بعض التعديلات فى كتاب :

Anthropologie Structurale, Paris (1958).

وترجمه الى الانجليزية ونشره Hymes فى كتابه المذكور ص ٤٠ — ٥٠ ونشر كذلك فى الترجمة الالمانية :

Strukturale Anthropologie (H. Neumann) Frankfurt (1969), S. 43 - 67.

وطبعت منه مختارات مع تقديم فى كتاب :

Günther Schiwy,
Der französische Strukturalismus, München (1969)

(١٦) اشار شتروس هنا الى راى موس المذكور فى :

Rapports réels et pratiques . . .

المنشور فى :

Sociologie et Anthropologie, Paris (1951).

(١٧) والى راى برنشفيج المذكور فى :

L. Brunschvicg,
Le Progrés de la concience, Paris (1927), P 562

أنه كان من الافضل أن يستلهم علماء الاجتماع من علم اللغة المثال المنشود : « بأن يرغبوا عن فكرة اتخاذ التوزيع المكاني للأنواع المختلفة منطلقاً لتصنيفهم » . يشير شتروس الى رأى موس وبرونشفيج ، ويذكر أمثلة اخرى تعبر عن منطلقه الأساسي فى الافادة من منهج التحليل البنيوى ـ الذى طوره اللغويون ـ فى الدراسات الاثنولوجية والانثروبولوجية . يقول : « لا شك أن علم اللغة من العلوم الاجتماعية ، ورغم هذا فله بينها مكان متميز ، فليس علم اللغة علماً مثل باقي العلوم الاجتماعية ، ولكنه هو ذلك العلم الذى أحرز ـ مع الفارق البعيد ـ أكبر تقدم ، انه العلم الوحيد الذى يستحق ـ فى واقع الامر ـ اسم العلم ، وهو فى نفس الوقت ذلك العلم الذى نجح فى صياغة منهج ايجابي ونجح فى معرفة طبيعة الحقائق التي يخضعها للتحليل . وهذا الموقف المتميز يفرض على اللغوى بعض الالتزامات ، فكثيراً ما يرى اللغوى باحثين آخرين من فروع العلم المختلفة القريبة منه يستلهمون منه المثال ويحاولون المضى فى طريقه » (١٨) .

ان محاولة كلود ليفي شتروس الافادة من المنهج البنيوى تقوم اساساً على الاسس النظرية والمنهجية التي تطورت فى البحث اللغوى . وقد أشار شتروس الى الروافد التي استقى منها منهجه فى التحليل ، فاللغوى السويسرى دى سوسير هو صاحب المنطلق الأساسي للنظرية المعاصرة فى اللغة ، واللغويان الروسي تروبتسكوى Trubetzkoy والبولندى ـ الأمريكي ياكوبسون R. Jakobson هما رائدا البحث الفونولوجي الذى انطلق من نظرية دى سوسير فى اللغة . كما أفاد شتروس من الآراء النظرية للباحث الأمريكي بواس حول طبيعة اللغة (١٩) . وفى الصفحات التالية محاولة لابراز السمات الأساسية لهذه الروافد .

ثانيا : دى سوسير واصول علم اللغة البنيوى

١ ـ يكاد يتفق الباحثون فى علم اللغة على أن اللغوى السويسرى فردينان دى سوسير

---

(١٨) بدأ شتروس مقاله المذكور بهذه الفقرة ، وقد تأكدت لديه هذه الفكرة ازاء التطورات الاخيرة فى علم اللغة والسيبرنطيقا ، انظر فى هذا دراساته التالية :

Language and the Analysis of Social Laws, American Anthropologist, Vol. 53 (1951), Nr. 2., P. 155-163.

Línguistics and Anthropology, Supplement to international Journal of American Linguistics, Vol. 19 (1953), Nr. 2.

وقد طبعت الدراستان فى كتابه : الانثروبولوجيا البنيوية ، انظر اللاحقة (١٥) .

(١٩) انظر فى هذا ايضا اشارة شتروس الى الدراسات الاخرى التي اكدت لديه فكرة التحليل البنيوى ، وهي مؤلفات ماركس وفرويد والدراسات الجيولوجية ، وذلك فى كتابه :

Tristes Tropiques, Paris (1955), P. 44.

G. Schiwy,

Der französische Strukturalismus, S. 34.

(١٨٥٧ — ١٩١٣) (٢٠) قد وضع الاسس النظرية التي مهدت لتحول البحث اللغوى من المنهج التاريخي المقارن الى البنيوية . ان علم اللغة بدأ فى القرن التاسع عشر (٢١) مرتبطاً بالمدرسة التاريخية التي سادت كل فروع الدراسات الاجتماعية والانسانية . وقد اهتم الباحثون بدراسة التاريخ اللغوى معتمدين فى هذا على النصوص المدونة ، ودفعتهم الحركة الرومانتيكية الى التركيز على النصوص المغرقة فى القدم ، وحاولوا بدراسة الخصائص اللغوية لتلك النصوص القديمة المدونة باللغات المختلفة الوصول الى الأقدم الذى خرجت عنه كل هذه اللغات . لقد اثبت البحث المقارن أن هناك اسرة لغوية واحدة تضم أكثر اللغات التي عرفتها المنطقة الممتدة من الهند الى اوربا ، وحاول علماء المقارنات اللغوية « للاسرة الهندية — الاوربية » بحث العناصر المختلفة لكل لغة من هذه اللغات — ولا سيما فى أقدم نصوصها وذلك لاعادة تكوين اللغة الهندية الاوربية الام Urindogermanisch التي خرجت عنها كل هذه اللغات . لقد كان علم اللغة المقارن فى هذه الفترة هو النشاط العلمي الوحيد الذى عرفه اللغويون ، بحثوا اللغات بحثاً عن لغة أقدم ، ولم يربط أحد منهم بين اللغة ومستخدميها ، بل كانت مادة اللغة هي الهدف ، والتغير هو موضوع البحث ، ومع تطور البحث اللغوى المقارن زات المادة اللغوية المتاحة بأن اضيفت اليها اللهجات المختلفة لتلك اللغات (٢٢) ، وبذا دخلت اللغة فى صورتها المنطوقة بجانب النصوص المدونة .

٢ — كانت العلوم الطبيعية والبيولوجية قد حققت تقدماً كبيراً جعل اللغويين يحاولون الافادة من مناهجها فى البحث لتحقيق التقدم المنشود . فاذا كان علماء النبات قد قسموا النباتات المختلفة الى فصائل فقد نجح علماء اللغة فى القرن التاسع عشر فى تصنيف اللغات الى اسرات ولكن هذا التصنيف اتخذ طابع التصنيف التاريخي (٢٣) . وعرف القرن التاسع عشر كذلك عدداً كبيراً من

---

(٢٠) فردينان دى سوسير — Ferdinand de Saussure

درس علم اللغات الهندية الاوربية المقارن وغير ذلك من العلوم بجامعة ليبزج (المانيا) التي كانت اهم مركز لعلم اللغة المقارن فى النصف الثاني من القرن التاسع عشر . أول مؤلفاته :

Mémoire sur Le Système primitif des vouelles dans Les Langues indoeuropéenne (1878).

اشتغل أول الأمر فى جامعة باريس ، ثم عين سنة (١٩٠٦) استاذا بجامعة جنيف . اما نقده للمنهج المقارن ونظريته فى اللغة ومناهج البحث اللغوى فقد كانت موضوعات محاضراته هناك فى الاعوام الجامعية (١٩٠٦ — ١٩٠٧) (١٩٠٨ — ١٩٠٩) ، (١٩١٠ — ١٩١١) وعن هذه المحاضرات نشر عدد من طلابه بعد وفاته (١٩١٣) كتابه :

Cours de Linguistique Générale (1915).

(٢١) حول علم اللغة المقارن انظر الفصل السابع والمصادر المذكورة فى كتاب :

R. H. Robins,
A short History of Linguistics, London (1967) P. 104-197.

(٢٢) B. E. Vidos,
Handbuch der romanischen Sprachwissenschaft, München (1968) S. 30.

(٢٣) يتضح اللقاء بين علم اللغة والعلوم البيولوجية فى شخص العالم الالماني شلايشر الذى كان استاذا لعلم النبات ولعلم اللغة ، انظر :

A. Schleicher, Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft (1863) ;
Compendium der vergleichenden Grammatik der indo — germanischer Sprachen, Weimar (1861).

القوانين المفسرة للظواهر الطبيعية ، والقانون هنا قانون يفسر الظاهرة ولا يفرض عليها ، واذا كانت حركة الكواكب أخذت تفسر بقوانين ، فقد كان على علماء اللغة محاولة البحث عن قوانين تفسر التغير اللغوى . وهكذا قامت مدرسة النحاة الشبان Junggrammatiker (٢٤) على أساس الاقتناع بأن التغير الصوتي يتم وفق قوانين صارمة لا تعرف الشذوذ ، وأن التغير الصوتي يتم دون تدخل ارادة الانسان . لقد انصرف البحث الى « مادة اللغة » (٢٥) ولهذا فقد اقتصر البحث على ما يدرك حسياً ، أى على الظواهر الموجودة فعلاً فى نصوص قديمة أو لهجية . وعلى هذا فقد كان البحث اللغوى فى صورته الوضعية شبيهاً بالعلوم الطبيعية والبيولوجية فى قصر الاهتمام على ما يدرك ادراكاً مادياً مباشراً ، ويتضح هذا الموقف من وصف علماء اللغة لأنفسهم بأنهم يبحثون اللغة كظاهرة طبيعية . ولذا كان الهدف الأسمى من دراسة الظواهر اللغوية الخروج بقوانين مفسرة ، ولم يكن التفسير آنذاك الا تاريخياً .

٣ ــ ولكن التفسير التاريخي فى ضوء القوانين الصوتية التي اكتشفها الباحثون لم يكن ينظر الى اللغة الواحدة فى بيئتها وزمانها كنظام متكامل بل بحثت الجزئيات . لقد انتظمت كل جزئية مع مثيلاتها فى الاسرة اللغوية ولكنها لم تبحث مع باقي أصوات نفس اللغة . وبمعنى آخر لقد بحث كل صوت مفرد كما لو كان اسرة لها جذورها ولها فروعها ، فبحث تطور الصوت الواحد فى اللغات واللهجات المختلفة فى الاسرة اللغوية الواحدة ، كما بحث تطور كل صيغة من الصيغ فى الاسرة اللغوية كلها وبحثت المفردات بحثاً اشتقاقياً يوضح اصول الكلمة وتاريخها فى لغات الاسرة اللغوية . وهكذا بحثت كل جزئية بحثاً تاريخياً واجتهد الباحثون فى وضع القوانين المفسرة ولكن هذه الجزئيات لم ينظر اليها باعتبارها عناصر مكونة متكاملة فى اللغة الواحدة بل باعتبارها جزئيات مفردة لكل منها تاريخ . (٢٦) ومن هنا نقد دى سوسير هذا المنهج بأنه جزئي لا يضع فى اعتباره أن اللغة نظام متكامل . ونقد دى سوسير كذلك المنهج التاريخي المقارن بأنه كان يبحث اللغة على أساس عبارات الأفراد المدركة ادراكاً مباشراً أو المنسوبة اليهم ، وهو بهذا ليس بحثاً للغة ككل . فاللغة ليست المجموع الحسابي لكل الجمل التي نطقت بها مجموعة من البشر ، بل اللغة شيء آخر يربطهم جميعاً . ولهذا كله طرح دى سوسير للبحث فى الصفحات الاولى من

---

(٢٤) اطلقت هذه التسمية اول الامر تهكماً على مجموعة من اللغويين الشبان فى ليبزج ، وما لبث ان استخدمها هؤلاء الشبان ، واشهرهم :

H. Osthoff, K. Brugmann.

انظر :

E. Coseriu,
Einführung in die strukturale linguistik, S. 47.

(٢٥) يطلق كوزيريو على هذا الاتجاه الذى يهتم بالمادة فى ذاتها ، انظر المرجع المذكور ص ٤٠ .
Substantialismus

(٢٦) انظر فى هذا :

P v. Polenz,
Sprachpurismus und Nationalsozialismus
In : Germanistik — eine deutsche Wissenschaft, Frankfurt (1967), S. 150.

ويخرج بولنتس من نقد لاتجاه «تنقية اللغة » القائل بابعاد كل كلمة دخيلة بان هذا المنطلق خطر وخطا من الناحية البنيوية، فالبنية الاجتماعية لا تتحدد وفق انساب افرادها ، ومن ثم يرى بولنتس انه من الخطا ان تبحث البنية المعجمية للغة حية بحثا جزئيا يتناول اصل كل كلمة ، ولذا فقضية « تنقية اللغة » تقوم فى رأى بولنتس على خطا منهجي هو الخلط بين البحث التاريخي فى اللغة والبحث الوصفي .

كتابه قضية بنية اللغة ـ وهي قضية لم يعرهاالباحثون قبله أى اهتمام يذكر ـ كما يتضح اسهام دى سوسير فى نظرية اللغة ومناهج البحثمن تمييزه بين : « اللغة » كنظام اجتماعي و « الكلام » كممارسة فردية والقدرة اللغوية عندالبشر عموماً ، وبين : « المنهج الوصفي » فى دراسة بنية اللغة « والمنهج التاريخي » فى دراسةتطورها ويتضحجهد دى سوسير كذلكفى تحديده لطبيعة الرمز اللغوى (٢٧) .

٤ ـ المنطلق النظرى الأساسي فى بحث اللغةعند دى سوسير هو التمييز بين أشياء ثلاثة اختلطت عند الباحثين قبله . لقد فرق بين ما اسماه (١) Langue ، (٢) Parole ، (٣) Faculté de Langage ، ويمكن ترجمة هذهالمصطلحات فى اطار نظريته لتصبح : (١) اللغة ، (٢) الكلام (٣) القدرة اللغوية عند الانسان (٢٨) . ان استخدام الفرد أو الأفراد للغة هو تلك العبارات التي لها واقع مادى مباشر ويمكنأن تدرك ادراكاً حسياً ، وهي تكوّن ما اطلق عليه دى سوسير مصطلح الكلام . كان النحاة الشبان يرون فى هذه العبارات الموضوع المباشر للبحث اللغوى فخالفهم دى سوسير فى اعتبار أن هذاليس هو اللغة كنظام ، بل تعتبر هذه العبارات طرقاً مختلفة للافادة من النظام اللغوى . وموضوع البحث اللغوى فى نظرية دى سوسير ليس الاستخدام الفردى للغة بل هو النظاماللغوى . وليس لهذا النظام اللغوى وجود حسي مباشر ، ولكن له وجوداً حقيقياً فى عقل أبناءالبيئة اللغوية الواحدة . ان اللغة بهذا هي مجموع الوسائل والامكانيات التي تحدد بنيةالعبارات الفردية المختلفة . وهنا تكون المقارنة بين اللغة والكلام على نحو ما تكون المقارنة بين النوتةالموسيقية لاحدى السيمفونيات والامكانيات المختلفة لعزف هذه السيمفونية ، النوتة واحدةوامكانيات تقديمها تختلف باختلاف آحاد العازفين . فعندما تعزف السيمفونية مرة من المرات ، يكون لهذا العزف وجود مادى مباشر ،

---

(٢٧) يعتبر دى سوسير أصيلا فى هذه الآراء وفقرأى جمهرة اللغويين ، ولكن بعض الباحثين اشاروا الى جوانب اتفاق بينه وبين اللغوى فون ديرجابلنتس :

Von der Gablenez,

Die Sprachwissenschaft, ihre Aufgaben, Methoden und bisherigen Ergebnisse, Leipzig (1891).

انظر فى هذا :

K. H. Rensch, Ferdinand de Saussure und Georg von der Gabelenz : Ubereinstimmungen und Gemeinsamkeiten in : Phonetica 15 (1955) 32 - 41.

(٢٨) F. de Saussure,
Cours de Linguistique Générale

وعلى الأخص المدخل (الفصول الثالث والرابع والخامس) والقسم الاول .

اهم الدراسات حول هذه الجوانب النظرية :

Wells, De Saussure's System of Linguistics in ; Word 3 (1947), 1-31,
Strukturalismus M. Bierwisch 81-82 (1965),
G. C. Lepschy,
Die strukturale Sprachwissenschaft,
München (1966), S. 7-40,

وعندما تعزف مرة اخرى يكون لذلك العـزف وجود مادى آخر ، لا يمكن أن يتفق الأول مـع الثاني اتفاقاً كاملاً ولكن بينهما قدراً كبيراً من الاتفاق يجعلنا نتعرف منه على السـيمفونية المقدمة . لا يتحدث فردان من بيئة لغوية واحدة بنفس الطريقة بل ويختلف استخدام اللغة عند الفرد الواحد باختلاف المواقف ، والمقصود هنـا بالاستخدام كل ما يدرك ادراكاً مادياً بالوسائل السمعية ، والمقصود بالاختلاف كل درجاته مهما قلت ، وهذا شأن الاختلاف بين عزف سيمفونية واحدة مرتين . يختلف بعض الباحثين (٢٩) مع دى سوسير فى جعله الكلام هو السمة الفرديـة للاستخدام اللغوى ولكنهم يتفقون على اعتبـار اللغة هي القدرة الكامنة عند ابن اللغة والتي تجعله يتحدث اللغة ، ويسمعها فيفهمها على ذلك النحو المتعارف عليه فى اللغة ، والجديد هنا عند دى سوسير أنه جعل موضوع البحث فى علم اللغـة النظام اللغوى لا الاستخدام الفردى وأن اللغـة موجودة لا كشيء مادى بل كنظام حقيقي كامـن فى عقل أبناء اللغة .

٥ ـ ويدين علم اللغة لدى سوسير كذلك بتمييزه بين النظرة الوصفية والنظرة التاريخية . اطلق على علم اللغة الوصفي « Linguistique synchronique » وعلى علم اللغـة التاريخي « Linguistique diachronique » ، يهتم أولهما ببحث النظام اللغوى فى فترة بعينها ، ويتناول الثاني النظام اللغوى عبر التاريخ ، ومن ثم فالاول دراسة عرضية والثاني دراسة طولية . الجديد هنا أيضاً أن دى سوسير قد أبرز امكانية دراسة اللغـة الواحدة ببيان عناصرها المكونة . وكان الباحثون من قبل لا يربطون الجزئية قيد البحث ببـاقي الجزئيات المماثلة فى لغات نفس المجموعة . واذا كان النحاة الشبان قد قصروا جهدهم على البحث المقارن بهدف تاريخي فان دى سوسير أوضـح امكانية بحث البنية اللغوية بحثاً وصفياً بجانب امكانية بحث البنية اللغوية عبر التاريخ . وتأكيد دى سوسير على المنهج الوصفي نابع من نظريته للغة ، وأصبحت هذه النظرية بعد ذلك منطلق البحث البنيوى فى اللغة . لقد أصبح الهدف من التحليل اللغوى تحديد العناصر الأساسية المكونـة التي يمكن اكتشافها عن طريق تقابل الصيغ وايضاح العلاقات المتبادلة بينها ، اى بايضاح كل الامكانيات التي تجعل من اللغة نظاماً للتعامل بين البشر .

٦ ـ أوضح دى سوسير أن الرموز اللغوية ليس لها وجود مادى مباشر فما يمكن ادراكه بوسائل التسجيل الآلية المختلفة ليس هو اللغة كنظام ، بل هي نماذج من الاستخدام اللغـوى « الكلام » . ان أشعة رونتجن يمكن أن تفيد فى تصوير حركات الجهاز الصوتي أثناء النطـق ، ويمكن دراسة الصوت وهو يمضي فى الهواء عن طريق Spectrogramm . وكل عملية من هـذه العمليات لها خصوصيتها الفيزيائية ، ولكن الرمز اللغوى ذو طبيعة نفسية ، أى أنه مستقر فى عقل أبناء البيئة اللغوية . ووجوده لا يرجع الى كونه مدركاً بالوسائل المذكورة ، بل الى أن ابناء البيئة اللغوية قد اعترفوا به اعترافاً يجعلهم يستجيبون للرمز الواحد نفس الاستجابة ، وشأن اللغة هنا شأن كل الأنظمة الرمزية مثل الطقوس والمراسم والنداءات العسكرية . ولكن اللغة أهم هـذه الأنظمة لتعقدها وتنوع امكانياتها . وتشترك كل الانظمة الرمزية فى أن للرمز « Signe » جانبين ، أولهما : الرمز الدال « Signifiant » وهـو التعبير أو اللفظ أو الشكل الذى يتخذه الرمز ،

(٢٩) انظر مثلا :

M. Bierwisch, Strukturalismus (1965) S. 82.

والثاني ما يطلق عليه « Signifié » أى المدلول عليه أو المشار اليه أو المعنى أو المضمون . وتختلف اللغة عن باقي الأنظمة الرمزية فى كون جانبيها ذواتي طبيعة نفسية ، فليس للرمز الدال وجود مادى مباشر ، بل هو تصور مرتبط بأصوات منطوقة أو مكتوبة ترتبط بايحاءات محددة ، والأمران نفسيان ، فليست عملية النطق ولا الأشياء المعنية أجزاء مكونة للنظام اللغوى . وعلى هذا فالنظام اللغوى مستقر عند أفراد البيئة اللغوية فى اللاوعي ، ومهمة البحث اللغوى أن يستخرج تلك العناصر والعلاقات المكونة للنظام اللغوى . وقد التقى دى سوسير فى محاضراته (١٩٠٦ — ١٩١١) والباحث الأمريكى بواس Boas (١٩١١) هنا حول القول بالطابع غير الواعى للظواهر اللغوية .

ثالثا : بواس والطابع غير الواعى للظاهرة اللغوية

١ — التقى علم اللغة والدراسات الانثروبولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية فى شخص العالم الرائد فرانتس Franz Boas . كما سبق أن التقيا فى القارة الاوروبية عند الاخوين جريم Grimm . لقد اهتم عدد من الباحثين الأمريكيين — وأشهرهم فرانتس بواس بدراسة الهنود الحمر وايضاح علاقات القرابة بين هذه اللغات (٣٠) ، ولم يكن هناك من معيار أفضل من المعيار اللغوى لتصنيف قبائل الهنود الى مجموعات اثنية . وأتاحت هذه الدراسات اعادة النظر فيما تعارف عليه المتخصصون فى علم اللغة المقارن ، وبدأ التفكير فى طبيعة اللغة وفى اختلاف أبنية اللغات وفى مناهج تحليل الأبنية اللغوية المختلفة . لقد تتلمذ على بواس عدد كبير ممن تقلدوا بعد ذلك وظائف اللغويين والاثنولوجيين فى الجامعات الأمريكية ، أشهرهم من اللغويين بلومفيلد . ومن الاثنولوجيين كروبر ، وجمع بعضهم بين دراسة اللغة والانثروبولوجيا مثل سابير (٣١) . وقد التقى هؤلاء جميعاً حول أهمية البحث الميداني ، وتابعوا استاذهم بواس فى الاهتمام بالجانب اللغوى للدراسة الاثنولوجية . فدراسة مجتمع من المجتمعات تشترط فى رأى بواس معرفة لغة ذلك المجتمع ، وذلك كي يستطيع الباحث التحدث مع أبناء المنطقة ، والاستماع اليهم فى حياتهم اليومية ، ودراسة تراثهم الأدبي ، ومعرفة اسلوبهم فى التعبير المجازي ، وتحليل الصور والأخيلة السائدة فى استخدامهم اللغوى ، وفهم ما يرتبط بأسماء الأماكن والقبائل والأشخاص من أيحاءات لغوية . ولكن اهتمام بواس لم يقتصر على ذلك الجانب العملي التطبيقي بل ترجع أهميته فى تأصيل البنيوية الى تطويره لفكرة الطابع غير الواعى للظاهرة اللغوية .

٢ — ان الفرق الاساسي بين الظواهر اللغوية والظواهر الاثنولوجية الاخرى يكمن فى رأى بواس فى كون بنية اللغة ظاهرة غير واعية بالنسبة للمتحدثين بها ، يقول : « ان قوانين اللغة تظل بعيدة كل

Franz Boas, (ed.)
Handbook of American
Indian Languages, Washington (1911).

(٣١) حول جهود هؤلاء العلماء انظر الدراسات التي ذكرها لهم هايمز
D. Hymes,
Language in culture and Society (1964), P. 23-25.

ألبعد عن أن يعرفها المتحدثون بها ، فالظواهر اللغوية لا ترقى أبداً الى وعى الانسان البدائي بينما تخضع كل الظواهر الاثنولوجية الاخرى لقدر ما من الفكر الواعي » (٢٢). وهنا نجد مقارنة بين استخدام اللغة فى البيئة اللغوية وبين ممارسة الحياة الاجتماعية فى نفس البيئة . تتفق كل هذه الممارسات فى كونها ذات اصول غير واعية ، ولكن كثيراً من الظواهر الاثنولوجية تتخذ بعد ذلك شكلاً واعياً ، وبذا تظهر لها تعليلات ثانوية عند ممارسيها ، كما تنجم محاولات من جانبهم لاعادة تفسيرها . ويضرب بواس أمثلة لذلك ببعض الأفكار الدينية البدائية الأساسية مثل فكرة وجود قوة كامنة فى بعض الاشياء غير الحية ، وببعض التشبيهات التي تخلع على غير البشر سمات انسانية ، فهذه ذات اصول غير واعية أيضاً ولكنها تحاط كثيراً بتفسيرات ثانوية . أن استخدام اللغة عند البشر تلقائي على نحو لا يجعل هناك فرصة لأن تظهر الملامح الاساسية لبنيتها فى وعى الانسان ، وقد لاحظ بواس أنه من الصعب أن يجد الباحث قبيلة من قبائل العالم لم تخضع نشاطها الديني لقدر من التفكير والتأويل ، قد تمارس الطقوس الدينية قبل التفكير فيها ولكنها من الأهمية بمكان حتى أن الانسان يسأل نفسه فى وقت مبكر عن سبب ممارسته لهذه الطقوس . وهنا تظهر بعض الأفكار النظرية حولها ، وتظهر تفسيرات ثانوية تعتبر مجالا واسعا من مجالات الظواهر الاثنولوجية . ان كثيراً من الممارسات الاجتماعية توصف بأنها لائقة أو غير لائقة ، وفى كل بيئة حضارية نجد تفسيرات ثانوية لمظاهر السلوك المتبعة فيها ، ينطبق هذا على العادات الغذائية والعادات الخاصة بالملابس والممارسات الدينية وعلى بعض المفاهيم الاخلاقية . ويرى بواس أن هذه التفسيرات الثانوية هي أحد الأسباب الأساسية للخطأ وتنوع الرأى فى التفسير العلمي لها .

٣ ـ وقد أدت مقارنة اللغة باعتبارها ظاهرة غير واعية بباقي الظواهر الاثنولوجية الى أن أصبح علم اللغة فى موقف أفضل من العلوم الاثنولوجية الاخرى . فالتصنيفات القائمة فى اللغة تظل دائماً غير واعية ولهذا السبب فان مراحل البحث الهادف الى التوصل الى هذه التصنيفات يمكن أن تتم دون العوامل المزعجة والمضللة الناجمة عن التفسيرات الثانوية ، وما أكثرها فى الدراسات الاثنولوجية . وهنا يجد بواس من الأهمية بمكان أن تدرس وسائل التصنيف الداخلي فى البنية اللغوية فى اللغات المختلفة ، وهذه التصنيفات تعتبر سمة أساسية فى تاريخ التطور العقلي للانسان ، فوجود أكثر المفاهيم النحوية الأساسية فى كل اللغات يعتبر فى رأى بواس دليلاً على وحدة العمليات العقلية الأساسية عند الانسان .

وهكذا أكد بواس الطبيعة غير الواعية للظواهر اللغوية كما بين أهمية ذلك بالنسبة للدراسات الاثنولوجية .

---

(٣٢) انظر مقدمة المرجع المذكور والنص المنشور به فى الصفحات من ١٥ : ٢٣ وعلى الأخص الصفحات ١٩ ـ ٢٢ حول :

Unconsious character of Linguistic phenomena

وفى المرجع المذكور ص ٢٣ دليل ببليوجرافى بدراسات حول جهود بواس .

رابعا : التحليل الفونولوجي

١ ـ يعتبر التحليل الفونولوجي كما بدأ فى « الدائرة اللغوية فى براغ Cercle Linguistique de Prag.c » (٣٣) أول تعميق منهجي لنظرية دى سوسير فى النظام اللغوى . ولا شك ان أهم شخصية علمية عرفتها الدائرة اللغوية فى براغ هي شخصية تروبتسكوى ، نشأ الأمير تروبتسكوى ودرس فى موسكو العلوم التاريخية والاثنولوجية ثم انصرف عنها الى علوم اللغة ، وبعد هجرته الى فيينا عين لتدريس اللغات السلافية وآدابها الى أن توفى سنة ١٩٣٨ (٣٤) ، وصف تروبتسكوى منهجه فى تحليل أصوات اللغة بأنه علم جديد ، اطلق عليه « Phonologie » وهو علم يختلف عما عرف وما يزال يعرف باسم علم الاصوات « Phonetik » فعلم الأصوات هو البحث الفيزيائي الفسيولوجي للجانب المادى من أصوات اللغة دون ربطها بوظيفتها اللغوية ، وهو بهذا أحد العلوم الطبيعية وليس من علم اللغة ، اما الدراسة الفونولوجية فتدرس الأصوات اللغوية من جانبها الوظيفي فى بنية اللغة (٣٥) .

كان البحث فى أصوات اللغة قبل تروبتسكوى يتناول هذه الاصوات كما تتناول اية ظاهرة صوتية ، ومن ثم كان الوصف الدقيق ـ للخصائص الفيزيائية للصوت أو للأصوات كما كان الوصف الدقيق للعمليات الفسيولوجية التي تحدث عند النطق بالصوت الواحد او بالأصوات ـ هو اسمى ما يصبو اليه الباحثون فى علم الأصوات . وأدى هذا الموقف الى ظهور صدع بين علم الأصوات بهذا المنهج الفيزيائي الفسيولوجي وبين باقي جوانب علم اللغة . وقد تغير الحال تغيراً مباشراً عندما تحولت الحقيقة المعروفة منذ زمن بعيد ـ وهي أن أصوات اللغة تميز كل كلمة عن الاخرى ـ الى منطلق منهجي ، لقد اتضح أن الأصوات اللغوية المستخدمة فى بيئة لغوية بعينها ليست مجرد حشد ـ لا معنى له ولا نظام له ـ من الظواهر الصوتية ، بل انها تنتظم فى نظام محدد من الرموز (٣٦) .

٢ ـ المصطلحات الأساسية فى التحليل الفونولوجي هي مصطلحات الفونيم Phonem والسمة الفونولوجية Phonologisches Merkmal والتضاد الفونولوجي Phonologischer Gegensatz ويتضح المضمون العلمي لهذه المصطلحات من النظر فى منهج التحليل الفونولوجي .

---

(٣٣) G. C. Lepschy,
Die Strukturale Sprachenwissenschaft (1969), s. 40 ff.

والمصادر المذكورة ص ١٩٤ ـ ١٩٦ حول مدرسة براغ وعلى الاخص :
J. Vachek,
The linguistic School of Prangue,
Bloomington — London (1966).

(٣٤) انظر القائمة الكاملة باعمال تروبتسكوى فى :
(اعمال الدائرة اللغوية فى براغ) TCLP 8 (1939).

(٣٥) N. Trubetzkoy,
Anleitung zu Phonologischen Beschreibungen (1935), Cötingen (1958).

(٣٦) المرجع المذكور ص ٥ ، ٦ .

ان أول مرحلة من مراحل الوصف الفونولوجي للغة من اللغات هي مرحلة حصر الفونيمات التي تستخدم في هذه اللغة . وقد ناقش تروبتسكوى مفهوم الفونيم على النحو التالي :

١ ـ الفونيم هو كل وحدة فونولوجية لا يمكن أن تقسم الى وحدات فونولوجية أصغر .

٢ ـ الوحدة الفونولوجية هي كل طرف في تضاد فونولوجي .

٣ ـ التضاد الفونولوجي هو كل تقابل صوتي يستخدم في لغة بعينها للتمييز بين المعاني(٣٧) .

واذا أردنا ان نوضح هذا بأمثلة عربية نذكر مثلا أن اللام تنطق في العربية مفخمة (والله) ومرققة (بالله) وللراء وللباء ولعدد من الاصوات الاخرى في العربية نطقان مختلفان الفرق بينهما من الناحية الفسيولوجية ـ النطقية هو وجود الاطباق أو عدم وجوده ، كما ان الفرق بينهما من الناحية النطقية ـ الفيزيائية هو نفس الفرق الذي يميز الطاء عن التاء في العربية وكذلك الصاد عن السين . ورغم هذا فهناك تقابل فونولوجي بين السين والصاد ، فكلمة (سائر) تخالف في المعنى كلمة « صائر » وكلمة « سبر » تخالف في المعنى كلمة « صبر » . وهنا نقول بأن السين وحدة فونولوجية والصاد وحدة فونولوجية اخرى ، وبالمثل فان التاء وحدة فونولوجية والطاء وحدة فونولوجية ثانية . وليس هناك من تقابل فونولوجي بين كلمات تنطق الراء فيها مفخمة أو مرققة ، كما أنه ليس هناك من تقابل بين كلمات تنطق اللام فيها مفخمة أو مرققة . وليس هناك من تقابل في العربية بين كلمات تنطق الباء فيها مفخمة أو مرققة ولذا فلا يعتبر الترقيق أو التفخيم في هذه الاصوات سمة فونولوجية حاسمة فسواء انطقنا الراء بالترقيق أو بالتفخيم ، فانا نظل في اطار نفس الوحدة الصوتية . ولهذا فالسين وحدة صوتية غير مطبقة على عكس الصاد فهي وحدة صوتية مطبقة ، أما اللام فهي بكل صورها الصوتية المطبقة (المفخمة) أو غير المطبقة (المرققة) وحدة صوتية واحدة . الفيصل هنا ليس الخصائص الفسيولوجية النطقية أو الفيزيائية للصوت الناتج ، فهذا مجال علم الاصوات كعلم طبيعي في رأى المدرسة الفونولوجية ، ولكن الفيصل هو التقابل الدلالي في اللغة الواحدة وقد اتخذ شكل التقابل الفونولوجي . فالوحدة الصوتية أو الفونيم ليس له وجود مادى مباشر اذ أن كل فونيم ينطق على أنحاء مختلفة ، تختلف وفق سياق الكلام ووفق الافراد ووفق الحالات النفسية لفرد الواحد ووفق العمر . وغنى عن البيان أن الفرد الواحد لا ينطق بالصوت الواحد بنفس الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية مرتين ، فضلا عن آلاف المرات وعن ملايين المتحدثين . والمقصود هنا الخصائص الفسيولوجية الفيزيائية بأدق معاني الكلمة فنطق الانسان لصوت ما وهو حزين يختلف عن نطقه له وهو فرح ، وقياس خصائص نطق الفرد أو الأفراد للصوت الواحد أو الأصوات متاح بأجهزة القياس الصوتي التي تسجل لنا بدقة متناهية شدة الصوت ومدة الصوت على نحو يوضح اختلاف نطق الفرد الواحد للحرف الواحد باختلاف احواله . ورغم كل هذا الاختلاف الذى تفصح عنه اجهزة القياس الصوتي يستطيع أبناء البيئة اللغوية الواحدة التفاهم بتلك الرموز الصوتية التي نعرفها باسم اللغة . ويرجع هذا الى أن للوحدات الصوتية أو الفونيمات وجوداً في عقل أبناء البيئة اللغوية الواحدة ، ليس

(٣٧) المرجع المذكور ص ٩ .

للوحدات الصوتية وجود مادى مباشر بل لهـا وجود حقيقي فى عقل ابناء اللغة . وطبيعي أن تختلف الوحدات الصوتية من لغة لاخرى فالنظام الفونولوجي مختلف من بيئة لاخرى ، وقد لاحظ الباحثون أن عدد الوحدات الصوتية مختلف من لغة لاخرى ولكنه يتراوح بين عشرين وأربعين وحدة صوتية .

واذا كان دى سوسير قد أوضح أن الرموز الصوتية لا تتحدد بمادتها الصوتية أى بخصائصها الفيزيائية بل بمركزها فى النظام اللغوى فان مدرسة براغ فى التحليل الفونولوجي قد حددت مكانة الرمز الصوتي عن طريق التقابل الدلالي ـ الفونولوجي مع الرموز الصوتية الاخرى . واذا كان دى سوسير وبواس قد اكدا الطابع غير الواعي للظواهر اللغوية فان المدرسة الفونولوجية قد حاولت تفسير التمييز بين الظواهر اللغوية المستقرة فى اللاوعي عند أفراد البيئة اللغوية الواحدة .

٣ ـ بحث تروبتسكوى الأنظمة الصوتية لعدد كبير من اللغات من ناحية التقابل الفونولوجي واكتشف وجود عدد من الأنماط البنيوية العامة فالوحدات الصوتية تقارن فى ظل هذه الدراسات لا باعتبار نطقها وخصائصها الفيزيائية بل باعتبار مكانها فى النظام . وبهذا تتحدد الوحدة الصوتية الواحدة بتبعيتها الى مجموعات تضاد محددة ، فالوحدات الصوتية تبحث فى مجموعات ، تضم كل مجموعة منها الأصوات المشتركة فى سمة ما من السمات النطقية . وعلى هذا تبحث الأصوات الاسنانية مثلاً (فى العربية : الدال والتاء والطاء) كمجموعة وتبحث بداخلها السمات المميزة لكل وحدة صوتية منها . ويمكن كـذلك ان تصنف الأصوات فى مجموعات وفق أى اعتبار آخر ، ثم يبحث الصوت الواحد مقابلاً بأصوات المجموعة حتى تتحدد طبيعته بالنسبة لأقرب الأصوات اليه ، وهكذا يدخل الصوت الواحد فى أكثر من مجموعة لأن لكل صوت أكثر من خاصية . فصوت الدال فى العربية وفى الالمانية مثلاً ينتمي الى المجموعات التالية :

(١) مجموعة الأصوات الشديدة .

(٢) مجموعة الأصوات المجهورة .

(٣) مجموعة الأصوات الأسنانية .

وانتماؤه الى هذه المجموعات يحدد خصائصها ، ولذا فهو صوت شديد مجهور اسناني ، وليس هناك من صوت آخر يشترك فى هذه الخصائص الثلاث .

وقد اطلق تروبتسكوى على انتماء الصوت الى مجموعة ـ مثل المجموعات المذكورة ـ مصطلح : السمة الفونولوجية . ومن ثم كان من مراحل التحليل الفونولوجي تحديد تلك السمات الفونولوجية الحاسمة فى الأنظمة الصوتية المختلفة .

٤ ـ وبعد وفاة تروبتسكوى (١٩٣٨) طور زميله فى الدائرة اللغوية فى براغ رومان ياكوبسون R. Jakobson نظرية السمات الفونولوجية . فبحث عدة لغات من انماط مختلفة ، ووجد أنه من الممكن أن توصف هذه اللغات على اختلافها بالافادة من نفس الخصائص الفونولوجية ، وحدد ياكوبسون فى بحث له مع تلميذه موريس هاله M. Halle تلك السمات الفونولوجية الحاسمة

للتمييز بين الأصوات فى اللغات المختلفة ، فاذا بها اثنتا عشرة سمة لا يخرج الوصف الفونولوجي عنها (٣٨) . ليس معنى هذا أن الباحث يحتاج اليها مجتمعة فى وصفه لكل لغة من اللغات بل المقصود أنها تستوعب ـ فى رأيه ـ كل الامكانيات . فوجود الاطباق أو عدم وجوده سمة فونولوجية حاسمة فى العربية ولكنه ليس سمة فونولوجية حاسمة فى الألمانية او الانجليزية ، وهذا هو شأن السمات الفونولوجية الحاسمة التي حددها ياكوبسون . وقد اثبت ياكوبسون أن اللغات لا تختار من هذه الامكانيات الأساسية العامة اختياراً عشوائياً ، فثمة سمات توجد فى كل لغات الارض ومنها وصف بعض الأصوات بأنها حركات والبعض الآخر بأنها صوامت ، وفى كل لغة نجد اصواتاً أسنانية واصواتاً شفوية .

وبجانب هذه السمات التي نجدها فى كل اللغات هناك سمات خاصة لا تظهر الا فى بعض اللغات . وقد أثبت ياكوبسون أن اكتساب الطفل للأصوات يبدأ أولاً بالتمييز بين تلك السمات الحاسمة التي توجد فى كل اللغات مثل التمييز بين الحركات والصوامت وتأتي السمات الخاصة فى كل لغة من اللغات فى مرحلة تالية وذلك مثل التمييز بين ö و ü فى الألمانية ، وعندما يحدث قصور فى اداء النطق تصاب تلك السمات الخاصة قبل أن تصاب السمات العامة . ان العناصر الأساسية فى البنية الصوتية ترتبط لذلك بحقائق عميقة خاصة بالجانب النفسي من اللغة ، كما يؤدى هذا الراى الى تفكير جديد حول القدرة اللغوية عند الانسان .

وهكذا نجح التحليل الفونولوجي فى دراسة اللغة الانسانية والتوصل الى منهج يعين على تحديد وحداتها الأساسية والسمات التي تميز الوحدة الصوتية عن الاخرى والسمات العامة التي تتوسل بها كل اللغات للتمييز بين الوحدات الصوتية .

٥ ـ لقد اتى التحليل الفونولوجى بمنهج جديد فى البحث اعتبره الباحث الاثنولوجى شتروس تحولاً حقيقاً باحداث تغير فى مناهج البحث فى العلوم الاجتماعية ، وان البحث الفونولوجي يقوم فى هذه العلوم بالدور الذى قامت به الفيزياء النووية فى العلوم الطبيعية ، ولم يعد تركيز البحث على الجزئيات المفردة كما كان الحال فى علم اللغة المقارن بل تحول البحث الى النظام والى البنية . فالجزئيات المختلفة تختلف دلالتها فى الأبنية المختلفة ، ومن ثم فلا بد من الانطلاق من النظام ككل ، ثم يمكن بحث الجزئيات المكونة له ببيان علاقاتها المختلفة . فالنظام لا يفسر ـ فى ضوء البنيوية ـ بتحديد الجزئيات المكونة فحسب بل تفسر الجزئيات بعلاقاتها داخل النظام . الاهمية هنا للعلاقات الحاسمة التى تربط بين الجزئيات وتفرق بينها ، أما الجزئيات فتظهر داخل النظام حزماً مترابطة بعلاقات . ولذا فالبحث الفونولوجي لا يبحث العناصر او الجزئيات أو الوحدات الصوتية فى نفسها ، بل ببيان العلاقات المحددة والمميزة لكل جزئية داخل النظام . وبهذا يعتبر التحليل الفونولوجي اتجاهاً مغايراً كل المغايرة للنظرة الوضعية التى سادت من قبل ، لانه يركز على قضية العلاقات ، ومن ثم وصفه بعض الباحثين بأنه Antipositivismus Relationalismus

ان التحليل الفونولوجي يضع الوظيفة قبل المادة ، ومعنى هذا أن طبيعة الجزء لا تتحدد عن طريق المادة المكونة بل عن طريق وظيفته فى الكل . ولا يقتصر هذا على بحث اللغة بل يصدق كذلك

---

(٣٨) R. Jakobson and M. Halle, Fundamentals of Language, Mouton (1956) P.20-37.
وخصوصاً الصفحات ٢٩ ـ ٣١ .

على الفن ، فالالوان فى الصورة تتحدد اهميتهالا بمادتها الزيتية او بمادة الجواش التى تحويها ، بل بوظيفة كل لون فى البناء العام للصورة . وفى الموسيقى ليس للخصائص الفيزيائية لمادة الصوت أو لجزئيات الصوت السمة الحاسمة بل ان العلاقات بين العناصر المكونة وكيفية تناسبها هى التى تجعل من العمل الموسيقى ابداعاً فنياً . ان التحليل الفونولوجى لا يرفض تحديد جوهر الشىء عن طريق طبيعته ولكنه يرى مثل هذاالعمل قاصراً فينبغى ان ينظر اليه فى اطار وظيفته كجزء من كل .

وثمة سمة اخرى فى التحليل الفونولوجى جعلته جديداً فى تحليله ، كانت النزعة التطورية التى سادت علم اللغة والدراسات الاثنولوجية من قبل ، ترى أن ادراك الشىء وفهمه وتفسيره هو فى معرفة اصله وتطوره التاريخى ، ولكن التحليل الفونولوجى يرى ان هذا ليس ايضاحا لطبيعة الشىء ، ولا بد لفهم طبيعة الظاهرة ان تدرس داخل النظام حتى تتضح مكانتها كجزء من كل وحتى تتبين العلاقات المحددة لها وحتى تتضح وظيفتها . ولهذا لم يعد تصنيف الجزئيات بالمعيار التاريخى أمراً مقبولاً ، فلو وجدت جزئية ما فى لغة قديمة وقد انقسمت الى جزئيتين متميزتين فى لغة تطورت عن تلك اللغة القديمة ، فهى فى هذه اللغة الجديدة ظاهرتان منفصلتان باعتبار الحالة المعاصرة لا باعتبار الاصل الواحد .

وأصبحت هذه الاسس النظرية للتحليل البنيوى منطلق شتروس فى بحثه لموضوع القرابة ولعدد من الموضوعات الاثنولوجية المختلفة التى تناولها بعد ذلك .

خامسا : المنهج الفونولوجى والتحليل البنيوى عند شتروس

كتب شتروس (١٩٤٥) بحثاً عن التحليل البنيوى فى علم اللغة والاثنولوجيا ، أبدى فيه اعجابه بمنهج التحليل الفونولوجى عند تروبتسكوى وياكوبسون ، وتناول فيه بالنقد المنهج السائد عند أصحاب الدراسات الاجتماعية فى بحثهم لموضوع القرابة وغير ذلك من الموضوعات ، وحاول بعد ذلك أن ينقل لاول مرة فى تاريخ العلم منهج التحليل البنيوى الى الدراسات الاجتماعية واتخذ موضوع القرابة مثالاً تطبيقياً لذلك المنهج .

يركز شتروس اهتمامه على قضية العلاقات القائمة بين أجزاء الظاهرة الانسانية قيد البحث ، وهو ينطلق فى هذا من دراسات الفونولوجيين الهادفة الى تحديد الوحدات الصوتية ثم الى بيان السمات المحددة لها حتى تتضح ملامح النظام الفونولوجى . يشير شتروس فى هذا السياق الى بحث نشره تروبتسكوى (١٩٣٣) وبين فيه الاساس النظرى لمراحل التحليل الفونولوجى (٣٩) ، فالتحليل يبدأ (١) بدراسة الظواهر اللغوية الواعية (الكلام) ، ويمضى (٢) الى البنية غير الواعية (اللغة) الكامنة خلف الظواهر اللغوية الواعية . واذا كان علم الفونولوجى يرفض أخذ الكلمات أو الاشياء كوحدات قائمة برأسها فهو يعتبر ايضاح (٣) العلاقات بين هذه الاشياء

---

(٣٩) N. Trubetzkoy,
La phonologie actuelle, in : Psychologie du langage, Paris (1933).

مرحلة فى التحليل العلمي محاولاً الوصول بذلك الى اكتشاف (٤) النظام أى أن مراحل التحليل تمضي على النحو التالى :

(١)الظواهر الواعية (٢)الظواهر غير الواعية(٣)العلاقات (٤)النظام ، ويرى شتروس بهذا أن علم الفونولوجى هو اول العلوم الاجتماعية التىنجحت فى بيان طبيعة الظاهرة قيد البحث وفى بلورة المنهج المناسب لها .

ويحاول شتروس بعد هذا أن ينقل منهجالتحليل البنيوى كما تبلور عند الفونولوجيين الى بحث الظواهـر الاثنولوجية . وهـو يلاحظ فىموضوع القرابة ان الآحاد أو الأفراد أو الأطراف الداخلين فى علاقة القرابة شأنهم شأن الوحدات الصوتية ، فهم عناصر لهـا وظائفها المتميزة ، ولا تكتسب هذه العناصر وظيفتها الا بتكاملها فى انظمة . ليس الباحث هنا بصدد البحثالبيولوجى لكل طرف من اطراف القرابة ، بل ان الدراسةالاجتماعية لأنظمة القرابة هى دراسة للعلاقات القائمة بين هذه الاطراف . وانظمة القرابة شبيهة بالانظمة الفونولوجية ، تتكون لا فى الطبيعة بل فى مستوى الفكر غير الواعى ، هى مستقرة فيه على نحو وجود النظام اللغوى، يتصرف الانسان منطلقاً منها كما يصدر (الكلام) عن (اللغة) . وان تكرار اشكال القرابة ، وقواعد الزواج ، وانماطالسلوك الاجتماعى الاخرى تجاه بعض انماط القرابة ــ فى مناطـق متباعدة متباينة وفى مجتمعات مختلفة اختلافاً بيناً ــ ينبىء عن كون الظواهر الملاحظةانعكاساً فى كل حالة من هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة عند البشر . وهذه الحال تشبه حقيقة أنالوحدات الصوتية الموجودة فى كل لغات الارض رغم اختلافها ذات عددمحدود وان السمات الفونولوجيةالتيتميز الوحداتالصوتيةفى كل لغات الارض لا تتجاوز فى راى ياكوبسون اثنتى عشرة سمة . واذا كانت السمات الفونولوجية الحاسمة فى كل لغة من اللغات قد اعتبرت انعكاساً فى كل حالةمن هذه الاحوال لقوانين عامة وكامنة فى اللاوعى عند البشر ، فهذا كذلك شأن علاقات القرابة .

ان نقد شتروس للدراسات السابقة عليهفى موضوع القرابة هو نفس النقد الذى وجهه أصحاب التحليل الفونولوجى للبحث اللغوى كماعرف قبلهم . وهناك وجه شبه واضح بين علم اللغة فى شكله القديم اى كما عرفه العلماء فىالقرن التاسع عشر واوائل العشرين وبين بعض دراسات الباحث الاثنولوجى ريفـرز Rivers (٤٠) ، لقـد اشترك هؤلاء وأولئك ــ كما أشار شتروس ــ فى تفسيرهم لظواهر جزئية Atomistic مبتورة عنسـياقها البنيوى وركزوا على آحـاد الظواهـر Individualistic وكـان تفسيرهـم لـذلـك عـلىأساس بيان المكونات التاريخية ومقارنتها ، ولم يطرح أحد منهم ــ قبل ظهور المنهج الفونولوجى ــ قضية النظام .

وثمة صعوبة مبدئية تواجه الباحث فى محاولتهنقل منهج التحليـل الفونولوجى الى دراسـة المجتمع ، ويرجع هذا الى ان التشابه الظاهرىبين الأنظمة الفونولوجية وانظمة القرابة كبير حتى أنه يمكن ان يكون منطلقاً لمحاولة خاطئة تقتصرعلى الجانب الشكلى من المنهج . فاذا كان الباحث الفونولوجى يستطيع ان يحلل عدداً من الوحداتالصوتية ببيان علاقتها سلباً وايجاباً(٤١) ، فان

---

(٤٠) W. H. R. Rivers,
The History of Melanesian Society, London (1914).
Social Organisation ed. W. J. Perry, London (1924).

(٤١) انظر فى هذا : M. Bierwisch,
Strukturalismus, S. 90.

هذا يمكن أن ينقل نقلاً شكلياً الى دراسة المجتمع . ومعنى هذا أننا يمكن أن نحلل كلمة من الكلمات ببيان خصائص كل صوت منها باسلوب السلب والايجاب تجاه الخصائص الحاسمة . ونوضح هذه الفكرة بتحليل الكلمة العربية « سَبَرَ » الى الوحدات الصوتية المكونة لها وايضاح بعض خصائص كل وحدة صوتية :

	س	فتحة	ب	فتحة	ر	فتحة
حركة	−	+	−	+	−	+
صامت	+	−	+	−	+	−
مجهور	−	+	+	+	+	+
مهموس	+	−	−	−	−	−

ومن الممكن نظرياً أن ينقل هذا المنهج فى التحليل نقلاً شكلياً مباشراً ويطبق على الأطراف الداخلة فى نظام القرابة فيقال مثلاً عن الأب بأنه يوصف على النحو التالى :

فالاب من ناحية الذكورة + ، والانوثة − ، ومن ناحية كبر السن النسبى + ، وصغر السن النسبى − ، وقد اتضح بتفصيل هذا المنهج تجاه كل العلاقات ان النتيجة معقدة كل التعقيد ، فالزوج يرمز له فى دراسات دافيز ووارنر (٤٢) Davis and Warner التى تمت بهذا المنهج بمجموع الرموز التالية :

$$C^{2a}\ 12d^{o}\ SU'\ ag/Ego$$

وهذا التطبيق الشكلى للمنهج الفونولوجى يجافى فى رأى شتروس روح المنهج العلمى أساساً فالتحليل العلمى عليه أن يفسر آلاف الجزئيات والظواهر ويخضعها لقوانين بسيطة توضحها لا العكس . ففى علم اللغة مثلا توجد العناصر التى تخضع للتحليل الفونولوجى فى الواقع النفسى والفسيولوجى والفيزيائي — كما أثبت دى سوسير — ولكن البحث العلمى يبسط هذه الأشياء مفسراً اياها ، فالوحدات الصوتية دائماً أقل عدداً من ذلك العدد الكبير من الأشكال الصوتية المدركة حسياً . ولا يكتفى التحليل الفونولوجى بتحديد الوحدات الصوتية بل يمضى بعد ذلك الى بيان السمات الفونولوجية الحاسمة وهى دائماً أقل عدداً من الوحدات الصوتية . واذا كانت نقطة البداية هى المادة أو الظواهر المدركة حسياً فان نتيجة البحث تكون دائماً عقلية . فاتجاه البحث يمضى من المدرك حسياً المتنوع شكلاً الى نظام عقلى بسيط .

ومنهج البحث الصحيح فى رأى شتروس هو ذلك المنهج الذى يرى الأطراف الداخلة فى علاقة القرابة ذات وجود اجتماعى وهى فى نفس الوقت عناصر تبادل . واذا كانت ثمة محاولة لنقل منهج اللغويين الى بحث الموضوع ، فلا يجوز أن ينسى الباحث أن هذه الأطراف هى كلمات من المعجم الحى ، وهى بهذا موضوع بحث بهذه المناهج لا على نحو مشابه بل على نحو مباشر . وذلك

---

(٤٢) K. Davis and W. L. Warner, Structural Analysis of Kinship, American Anthropologist, Vol. 37 (1935).

ببيان العلاقات القائمة بين كل طرف والآخر من أطراف هذه البنية . واذا كان الباحثون قد عرفوا قبل شتروس أن أطراف القرابة تشكل أنظمة فان طبيعة العلاقات القائمة بين كل طرفين من أطراف هذه القرابة لم تبحث بحثاً تقابلياً .

ولكن مجرد وجود هذه الأطراف ولكل منها تسميته اللغوية الخاصة لا يفسر نظام القرابة ، فثمة فرق بين نظام التسميات System of Appellations وبين نظام المواقف System of Attitudes . فالقرابة لا يعبر عنها في المجتمع بالمصطلحات فقط ، فالافراد أو جماعات الافراد الذين يستخدمون هذه المصطلحات يشعرون بنمط سلوكي محدد تجاه كل طرف من أطراف القرابة ، قد يكون موقف الاحترام ، موقف الخوف ، موقف الود ، موقف الحق على الآخر ، موقف العداوة . واذا كان ردكليف براون (٤٣) (١٩٣٥ ــ ١٩٤١) قد رأى أن نظام المواقف ليس الا تعبيراً عن نظام التسميات وترجمة له الى مستوى الفعل فان الدراسات الحديثة كما يقول شتروس قد اثبتت وجود جماعات كثيرة لا تعكس مصطلحات القرابة فيها المواقف الخاصة بذلك على نحو دقيق . والمقصود بهذا المواقف المقننة اجتماعياً . ولا بد من دراستها على نحو يوضح الموقف الذي يتخذه كل طرف من أطراف علاقة القرابة من الآخر . وقد حاول شتروس أن يطبق رأيه هذا ومنهجه في التحليل في مثال دار حوله كثير من النقاش واشارت اليه دراسات كثيرة عن جماعات شتى وهذا المثال هو : الخال .

سادسا : مثال تطبيقي : الخال وابنية القرابة

اهتم علماء الدراسات الاجتماعية اهتماماً خاصاً بالعلاقة بين الخال وابن الاخت لانها ذات اهمية كبيرة في كثير من المجتمعات . اعتبر الباحثون في القرن التاسع عشر وحتى سيدني هارتلاند (٤٤) (١٩١٧) أن أهمية الخال يمكن أن تفسر كراسب من رواسب نظام الامومة Matrillineal System وحاول ريفرز (٤٥) (١٩٠٧) أن يرجع أهمية الخال الى نظام الزواج من بنت العم . ودلت الشواهد المختلفة على أنه من الصعب أن يربط الباحث بين مكانة الخال ونظام الامومة أو نظام الابوة (٤٦) . واذا كان علم اللغة قد أثبت أن الانسان يفيد من عدد محدود من الامكانيات النطقية المتاحة ويختار عدداً منها ليجعلها الاصوات المستخدمة في كل لغة من اللغات ، فان شتروس

---

(٤٣) Radcliffe-Brown,
Kinship Terminology in California American Anthropologist Vol. 37 (1935) (530-535).
The Study of Kinship Systems, Journal of the Royal Anthropological Institute, London, Vol. 71 (1941), 1-18.

(٤٤) S. Hart Land,
Matrilineal Kinship and the Question of its priority. Memoris of the American Anthropological Association, 4 (1917) 1-87.

(٤٥) W. H. R. Rivers,
The Marriage of Cousins in India. Journal of the Royal Asiatic Society (1907).

(٤٦) R. Lowie,
The Matrilineal Complex. (UCP-AAE, vol. 16 (1919) No. 2) Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

يلاحظ أن هناك أنماطاً من المواقف تتكرر بين كل طرفين من أطراف علاقة القرابة . وهنا وجه شبه بين الجماعة الاجتماعية واللغة ، كلاهما يجد مجموعة كبيرة من الرموز الاجتماعية يستطيع - نظرياً - الافادة منها ولكن كلاً منهما يفيد من عناصر محدودة فقط من تلك الامكانيات المتاحة نظرياً ، بل وتبقى بعض هذه الامكانيات ثابتة فى شتى الحضارات وأكثرها اختلافاً ، وهذه هى العلاقات الاساسية للقرابة التى يمكن التوصل اليها بطريق التضاد .

واذا كان التحليل الفونولوجي يحدد الوحدات الصوتية بطريق ثنائيات التضاد Pairs of-oppositions فان ردكليف براون - كما أشار شتروس - قد لاحظ وجود نظامين من المواقف فى موضوع مكانة الخال . فاذا كان الخال يمثل السلطة الاسرية فانه يخاف ويطاع ، والى جانب هذا فهناك ارتباط بين الموقف تجاه الاب والموقف تجاه الخال ، ففى الجماعات التى تكون فيها العلاقة بين الاب والابن ودية تكون العلاقة بين الخال وابن اخته صارمة ، وعلى العكس من هذا نجد جماعات يظهر الاب فيها ممثلاً للسلطة الاسرية الصارمة ويتخذ الخال موقف الملاينة . وربط ردكليف براون بين هذه المواقف واتجاه السلطة ، فان كان الاب يمثل السلطة التقليدية فى النظام الابوى فان الخال يعتبر بصفة عامة صدراً حنوناً لابن اخته ، وعلى العكس من هذا نجد الخال فى نظام الامومة يجسد السلطة فتصبح علاقات الرقة والود مرتبطة بالاب ومن هو فى خط قرابته .

وقد نقد شتروس هذا الراى على اهميته من جانبين :

أولهما : أن هذا النظام غير موجود هكذا فى كل انظمة الابوة والامومة وهو موجود احياناً فى أنظمة لاهي بهذا ولا بذاك . والنقد الثاني ، وهو الأهم يقول بأن علاقة الخال ليست علاقة بين اثنين بل هي علاقة بين اربعة ، فهي تفترض وجود : أخ (١) ، واخت (٢) ، وزوج (٣) لهذه الاخت ، وابن لها (٤) . وأما قصر ردكليف براون فى بحثه على اثنين فهو فصل تعسفي لعنصرين من نظام متكامل ، وان مثل هذا لا يفسر الظاهرة تفسيراً عاماً .

وبحث هذه المواقف وأمثالها لا يجوز فى راى شتروس بان يقتصر على بيان محورين هما : (١) علاقة الأب / الابن ، (٢) علاقة الخال / ابن الاخت . بل لا بد من بحث هذا باعتباره جانباً أو جانبين من نظام عام ترتبط فيه أربعة أنماط من العلاقات ارتباطاً عضوياً . وهذه العلاقات هي : (١) الأخ / الأخت ، (٢) الزوج / الزوجة ، (٣) الأب / الابن ، (٤) الخال / ابن الاخت . وقد بلور شتروس منهجه فى ايضاح الموقف تجاه الخال فى ضوء بحثه للعلاقات الأربع المذكورة وخرج من دراسته لهذه العلاقات ومقارنتها بعضها بالبعض الآخر بقانون بنيوي ، أي يفسر العلاقات الكامنة بين عناصر النظام .

يقول هذا القانون بأن العلاقة بين الخال وابن الاخت متناسبة مع علاقة الاخ بالاخت كما تتناسب علاقة الأب بالابن مع علاقة الزوج بالزوجة

ولكي نوضح هذا القانون البنيوى يمكن أن نرمز للعلاقة بين الخال وابن الاخت بالرمز « س »

وللعلاقة بين الأخ والاخت بالرمز « ص »

وللعلاقة بين الأب والابن بالرمز « ع »

وللعلاقة بين الزوج والزوجة بالرمز « ل » .

وعلى هذا تكون علاقة التناسب بين « س » و « ص » موازية فى نفس الوقت لعلاقة التناسب بين « ع » و « ل » ، ومعنى هذا أن العلاقتين « س » و « ص » متناسبتان مع العلاقتين « ع » و « ل » . وقد أوضح شتروس قانونه البنيوى هذا بنوعين من الأمثلة :

النوع الأول : اذا كانت العلاقة بين الخال وابن اخته (= « س ») والعلاقة بين الأخ واخته (= « ص ») ايجابيتين أى تسودهما روح الودوالحب ورفع الكلفة وعدم الخوف ، فان العلاقة بين الأب وابنه (= « ع ») والعلاقة بين الزوج والزوجة (= « ل ») تكونان سلبيتين اى تسودهما الحواجز النفسية والخوف والتحفظ .

ومعنى هذا أنه اذا كانت « س » و « ص » موجبتين تكون «ع» و «ل» سلبيتين . وعلى العكس من هذا فاذا كانت « س » و « ص » سلبيتين تكون « ع » و « ل » موجبتين ويتضح هذا من الرسمين (أ) و (ب) على التوالي :

(أ)

س	ص
+	+

ع	ل
–	–

(ب)

س	ص
–	–

ع	ل
+	+

وينطبق هذا الكلام على مجتمعات شتى يسود بعضها نظام الامومة ويسود بعضها الآخر نظام الابوة . فالنمط (أ) ينطبق مثلاً على المجتمع الشركسي وهو مجتمع أبوى والنمط (ب) ينطبق على المجتمع التروبرياندى وهو مجتمع امومة (٤٧) . ولكن الفيصل فى بحث المكانة التي يحتلها كل طرف من أطراف علاقة القرابة انما يتحدد فى رأى شتروس وفق نظام العلاقات المذكورة .

لم يشرح شتروس وحدات الرسم الايضاحي الذى جاء به مطبقاً على النمطين

(٤٧) اعتمد شتروس فى وصف هذه المجتمعات وعند : B. Malinowiski
The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia (1929)
New York : Liveright.
M. Kovaleveski,
La Famille Matriarcale au Caucase. L'Anthropologie, 4 (1803) : 259-278.

الشركسي والتروبرياندى ، وقد امكن فهم رموزه المستخدمة فى الرسم فى ضوء شرحه العـــام للأنماط ، فكانت الرموز على النحو التالي :

١ ـ الزوج وهو فى نفس الوقت الاب رمز اليه بالعلامة « △ » فى اقصى اليسار .

٢ ـ الخـال وهـــو فى نفس الوقت الأخ بالنسبة للزوجة رمز اليه بالعلامــة « △ » فى أقصى اليمين .

٣ ـ الابن وهو فى نفس الوقت ابن الاخت رمز اليه بالعلامة « △ » فى الصف الثاني الى اســفل .

٤ ـ الاخت وهي فى نفس الوقت الزوجة والام رمز اليها بالعلامة « ○ » .

أما العلامة الافقية التي تربط بين الخـال الاخ من جانب والاخت الزوجة من الجانب الآخر فهي علاقة القرابة بين الاخت واخيها ، وأما الخط الممتد الى اعلى من الابن فيرمز الى تساوى انتمائه بالدم الى أبيه وامه .

وقد رمز شتروس للمواقف التي تتسم بها العلاقات بين كل طرفين باحدى علامتين « + » او « ـ » والمقصود بعلامة « + » علاقــة الحب والود ورفع الكلفة . أما علامة « ـ » فترمـــز لعلاقة الخوف أو العداء أو التحفظ أو الرهبة . وفى الرسوم الايضاحية التالية توضع احـــدى العلامتين بين الطرفين المعنيين .

الاطراف المعنية :

خال / أخ



اخت /زوجة



زوج / أب



ابن / ابن أخت



علاقة البـــدم

علاقة الأخوة

△ أخ

○ أخت

○ زوجة

علاقة البنوة

△ زوج



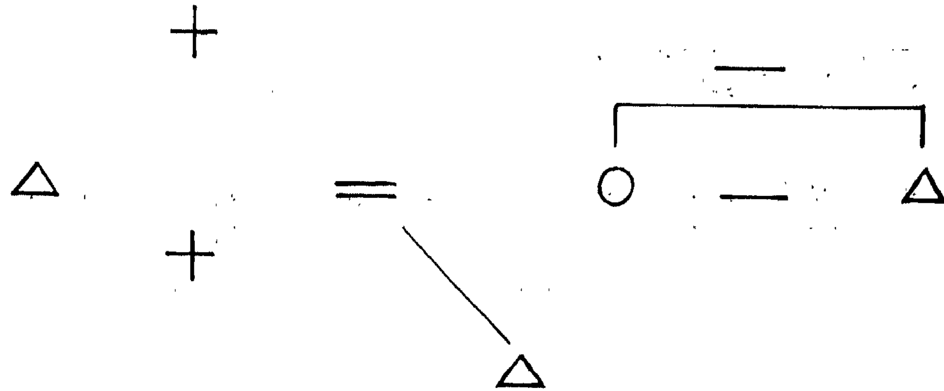
ابن



النمط الشركسى (الأبوى) للعلاقات :



النمط التروبرياندى (أموى) △ للعلاقات :



النوع الثاني : ذكر شتروس ثلاثة أنمــاط لهذا النوع فى مجتمعات أحدها يعرف نظام الامومة واثنان منهما يسودهما نظام الابوة (٤٨) .

ففى مجتمع تونجــــا Tunga فى بولينيزيا يسود نظام الابوة كما هو الحال عند الشركس ، ولكن طبيعة العلاقات موضع البحث مختلفة عن مجتمع الشركس . ففي مجتمع تونجا تســـود العلاقة الايجابية بين الخال وابن اخته « س » ، أما العلاقة بين الأخ واخته « ص » فهى سلبية أى أن هاتين العلاقتين احداهما ايجابية « س » والاخرى سلبية « ص » . ومعنى هذا أن نتوقع

---

(٤٨) D. L. Oliver,

A Solomon Island Society. Kinship and leadership among the Siuaī of Bougainville (1955), Cambridge = Harvard University Press.

F. E. Williams,

Natives of Lake Kutubu, Papua.

Oceania (1940-1942).

E. W. Giffor,

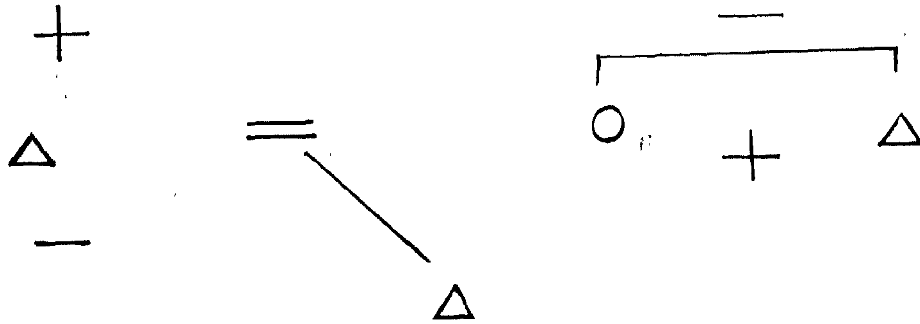
Tonga Society (1929). Bishop Museum Bulletin, No. 61, Honolulu.

وفق رأى شتروس أن نجد العلاقة بين الاب وابنه« ع » سلبية ، والعلاقة بين الزوج وزوجته «ل» ايجابية ويتلخص هذا النمط فى الجدول التالي :

س	ص
+	−

ع	ل
−	+

وباستخدام الرموز التي شرحناها من قبل يتضح الرسم التالي الذى وضعه شتـــــروس تصويراً لهذا النمط .



ومن هذا يتضح طبيعة التناسب بين العلاقات المذكورة وفق القانون الذى فسر به شتروس هذه الظاهرة .

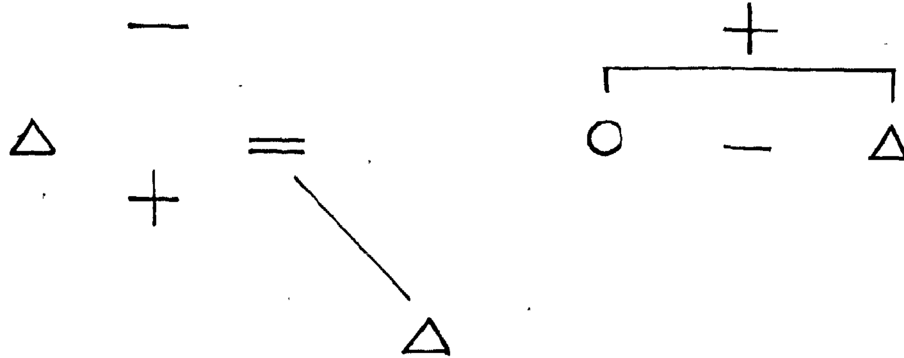
وقد أمكن تطبيق هذا القانون على مجتمعات مختلفة ، بل ومن الملاحظ أنه لا فرق فى هـــذا بين مجتمع يسوده نظام الابوة وآخر يسوده نظام الامومة ويلاحظ هذا بمقارنة علاقات القرابة عند سكان منطقة بحيرة كوتوبو Kutubu وهو مجتمع أبوى بعلاقات القرابة السائدة فى مجتمع آخـر « Siuai of Bougaiuville » حيث تســـود الامومة .

ففى كلا المجتمعين تسود نفس العلاقـات موضع البحث فالعلاقة بين الخال وابن اختـــه « س » سلبية ، أما العلاقـة بين الأخ واختـــه « ص » فهي ايجابية ولذا فالملاحظ ان العلاقـة بين الأب وابنه « ع » ايجابية ، أما العلاقة بين الزوج والزوجة « ل » فهي سلبية ويتلخص هذا النمط فى الجدول التالي :

س	ص
−	+

ع	ل
+	−

وقد أوضح شتروس هذا النمط بالرسم التالي :



ومن هذا يتضح التناسب بين العلاقتين « س » و « ص » من جانب ، و « ع » و « ل » ، ولا علاقة لهذا بكون النظام موضع البحث تسوده الابوة او الامومة .

ومعنى هذا ان بحث هذا الموضوع يتطلب دائماً دراسة العلاقة بين أربع ثنائيات تتناسب وتتكامل وفق القانون السابق .

والقانون المذكور قانون بنيوى وصفى يفسر العلاقات القائمة فى نفس الوقت . واذا كان دى سوسير قد فرق بين المنهج الوصفي والمنهج التأريخي وجعل الدراسة الوصفية منطلق الدراسة التاريخية ، فان شتروس وضع القانون المذكور بأنماطه المختلفة لتفسير العلاقات البنيوية ثم حاول أن يحقق صحة القانون بأمثلة تاريخية وقد لاحظ أن تطوراً ما حدث فى علاقات الاسرة فى العصور الوسطى ، وتبدو منه الصورة التالية :

تناقصت سلطة الأخ على اخته وزادت معها سلطة خطيبها وفى نفس الوقت ضعفت علاقات الأب والابن كما زادت علاقات الخال وابن الاخت . وقد اثبتت الوثائق هذا التطور .

وهكذا درس شتروس البنية الأساسية للقرابة على أساس بحث العلاقات القائمة بين أطرافها الأربعة المذكورة ، ولاحظ وجود السمات الحاسمة التالية لتكوين نظام القرابة ، وهي السمات أو العلاقات الثلاث التالية :

(١) الاشتراك فى الدم .

(٢) الزواج .

(٣) الابوة والامومة .

وتمثل هذه العناصر علاقة السليل بالسليل ، وعلاقة الزوج بالزوجة ، وعلاقة الأبوين والابن .

وفى اطار هذه النظرية يفسر شتروس ما اطلق عليه الباحثون incest tabu فى دراستهم لمحرمات الزواج بأن المجتمع الانساني يقيم نظام القرابة على أساس التبادل . فالرجل يستطيع

الحصول على زوجة من رجل آخر يعطيه اختاأو ابنته ، ولهذا لا يعتبر ظهور الخال فى علاقة القرابة الأساسية أمراً يثير التساؤل فهو ركن أساسي من أركان القرابة . أما وجود الطفل فى هذه العلاقة الأساسية فهو دليل على الطابع الديناميكي للقرابة فعندما يتخذ رجل ما زوجة له فانه يأخذها من أبيها أو أخيها ، فيحدث فى نظام التبادل الاجتماعي عدم توازن مبدئي . initial desequilibrium ، فأحدهما قد أعطى ولم يأخذ والثاني أخذ ولم يعط ، ولكن التعادل يتم فى الجيل التالي عندما يعطى الرجل بوصفه أباً ابنته لرجل آخر وعلى هذا يعتبر التبادل السمة الأساسية الكامنة فى هذه العلاقات . وعلى هذا فدراسة علاقة الخال بابن الاخت لا يمكن أن تناقش الا ببحث كل العلاقات الأساسية التي تقوم عليها بنية القرابة .

ولا شك أن هذه البنية الاساسية التي تضم الأب والام والخال والابن (أو البنت) يمكن أن توضح نظام القرابة كله ، اذ انه يتألف بتكرار هذه البنية الأساسية أو بتوسيعها باضافة عناصر مكملة لها . فالى جانب الخال يمكن اضافة زوجة الخال ، والى جانب الأب يمكن اضافة العمة ثم زوج العمة . وعندما تمضى السنون ويأتي جيل جديد تتكرر هذه البنية الأساسية عندما يصبح الابن أباً فى بنية اساسية جديدة وعندما تصبح البنت اماً فى بنية أساسية جديدة اخرى .

وفى هذه الدراسة التي طبق فيها شتروس منهجه فى التحليل البنيوى على موضوع القرابة لم يكن الهدف بحث الاسرة بيولوجياً . فالقرابة تتخذ عنده طابع الحقيقة الاجتماعية لا بسبب ما تحصل عليه من الطبيعة بل بسبب العلاقات الاجتماعية القائمة بين عناصرها ، فنظام القرابة لا يتألف من وشائج موضوعية خاصة بالمحتد اوبدرجة الاشتراك فى الدم ، بل هو نظام اتفاقي ليس له وجود الا فى وعى البشر ، وليس تطوراً تلقائياً لعلاقات بيولوجية . وفى هذا يرى شتروس تحولاً من نظام يتحدد بيولوجياً اى تحدده **الطبيعة** الى نظام يحدده الانسان بشكل أو بآخر ، اى تحدده **الحضارة** . وهذا التحول من الطبيعة الى الحضارة هو بداية الفكر الرمزى بالمعنى القائم فى العلاقات المذكورة .

وقد التزم شتروس بالاسس المنهجية وبالآراء النظرية التي نقلها من التحليل الفونولوجي الى دراسة علاقات القرابة وطورها فى دراسات اثنولوجية مختلفة كتبها فى ربع قرن وتناول فيها قضايا كثيرة .

سابعا : تطبيقات بنيوية اخرى فى الدراسات الاثنولوجية

١ ـ كان للمنهج الذى أوضحه شتروس فى التحليل **البنيوى** فى علم اللغة والانثروبولوجيا (١٩٤٥) أثر مباشر فى دراساته التالية . وأول كتاب حقق لشتروس الشهرة بهذا المنهج هو كتابه عن « الأبنية الأساسية للقرابة » (١٩٤٩) (٤٩) . وقد طبق شتروس فى هذا الكتاب المنهج البنيوى واكتشف بهذا أن البنية الأساسية لكل أنظمة القرابة هي « التبادل » . ان التبادل يحدث ـ على حد تعبير شتروس ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، بصورة عامة أو خاصة ، بصورة ملموسة أو رمزية ، ومهما يكن الشكل الذى يظهر به التبادل فانه دائماً هو القاعدة الأساسية والمشتركة التى نبعت منها كل ضروب نظام الزواج (٥٠) .

---

(٤٩) C. Lèvi — Strauss,
Les Structures élémentaires de La parenté. Paris (1949).

(٥٠) المرجع المذكور ص ٥٩٣.

واذا كان التبادل بين الأفراد في المجتمع اساس نظم الزواج على تنوعها فما أشبه هـذا باللغة، ان شتروس يرى في العلاقات الاجتماعية « ضرباً من ضروب اللغة » ويعني بهذا أن الزواج مجموعة من العمليات الهادفة الى خلق ضرب بعينه من ضروب الاتصال communication بين الافراد والجماعات . ان ذلك الاتصال يتم هنا برموز قوامها نساء الجماعة ، فهن يتبادلن بين بطون القبيلة والقبائل والاسر ـ أما في اللغة فان التبادل يتم بالكلمات تدور بين أفراد الجماعة ـ وسواء أكان قوام الرموز كلمات أم نساء ، فهذا لا يغير من طبيعة ظاهرة التبادل والاتصال شيئاً (٥١) .

واذا كان الانسان لا ينظر الى ابنته أو اخته نظرة الرغبة الجنسية ، فان ذلك يفسر عند شتروس كما سبق أن أوضحنا بأن الرجل لا يتخذ لنفسه زوجة من يستطيع هو ان يزوجها لغيره ، وينبغي أن يكون هذا الحد قائماً كي يتخذ الزواج طابع التبادل وبهذا وحده يمكن للمجتمع البشري وللحضارة أن يقوما ، فاذا كانت المرأة القريبة لا ينظر اليها نظرة الارتواء الجنسي بل تعتبر رمزاً للتبادل فانها بذلك رمز لنظام من العلاقات، هو ما يطلق عليه «المجتمع» . ان الحياة الاجتماعية تقوم على تبادل الرموز ، انها لغة بالمعنى الواسع للكلمة وهنا يتحدث شتروس عن الرمزية فيقول « اننا في الدراسة الاجتماعية وفي الدراسة اللغوية في اطار نظام رمزي كامل » (٥٢) .

وفي كل هذا يرى شتروس ان اللاوعي الذي يخلع على الظواهر الاجتماعية الطابع المشترك والمميز لها ، هو مسئول عن الفكر الرمزي بل هو « قسم من اقسام الفكر الجماعي » (٥٣) .

وبهذا طبق شتروس منهجه في التحليل وطور نظرته الى العلاقات الاجتماعية باعتبارها رموزاً للتبادل الاجتماعي تنتظم في اللاوعي عند البشر وبهذا تميز البشر في « **الحضارة** » عن باقي الكائنات في « **الطبيعة** » .

٢ ـ ان التضاد بين « **الطبيعة** » و « **الحضارة** » يفسر في التحليل البنيوي عند شتروس أيضاً قضية « الطوطمية » . لقد ذكر في كتابه عن « الطوطمية » أن الظاهرة التي أطلق عليها بعض الباحثين هذا الاسم لا وجود لها في واقع الأمر . ان هذا المصطلح نتيجة حضارتنا التي اعتادت أن تبعد نفسها عن الظواهر التي تجدها عند « الشعوب الطبيعية » ولا تستطيع تفسيرها . فحضارتنا تضع من شأن هذه الظواهر . ويقارن شتروس الموقف منها بالنظرة الى الرسامين من أصحاب الاتجاهات الخاصة فهؤلاء غير اسوياء لأننا نتصور أنهم يخالفون موقفاً اجتماعياً واخلاقياً . وقد اسهمت هذه الأفكار في نشأة وهم الطوطمية عند الباحثين . يفسر شتروس أن وهم الطوطمية انما نشأ أولاً وقبل كل شيء بسبب خلط في المجال الدلالي ، وفي هذا يقول لقد فضلت جوانب بعينها على حساب غيرها كي تخلع عليها أصالة وغرابة ليستا لها ، لقد جعلها الباحث زاخرة بالأسرار بانتزاعه لها من النظام الدلالي (٥٤) .

---

(٥١) C. Lévi — Strauss,
(الترجمة الالمانية) Anthropologie Structurale, P. 69 = s. 74.

(٥٢) المرجع المذكور ص ٦٢ (الترجمة الالمانية ص٦٧) .

(٥٣) G. Schiwy,
Der französische Strukturalismus S. 47.

(٥٤) C. Lévi — Strauss,
Le Totémisme, Paris (1962).

يناقش شتروس المجال الدلالي بمنهج التضاد وذلك فى محاولة لفهم الظاهرة التي توصف بالطوطمية على انها علاقة أفراد وجماعات من البشر (فى المجتمع) بأسماء نباتات وحيوانات (فى الطبيعة) ، يربط مصطلح الطوطمية من الناحية النظرية العلاقات بين مجموعتين اثنتين : مجموعة طبيعية واخرى حضارية ، تضم المجموعة الطبيعية فصائل وأفراداً وتضم المجموعة الحضارية جماعات او اشخاصاً ، أى ان كل مجموعة منهما تظهر فى شكل جماعى وفى شكل فردى . وهذه العناصر الأربعة تجعل من الممكن قيام العلاقات الأربع التالية بينها :

(١) علاقة فصيلة (فى الطبيعة) بشخص فى الحضارة) .

(٢) علاقة فصيلة (فى الطبيعة) بجماعة (فى الحضارة) .

(٣) علاقة فرد (فى الطبيعة) بشخص (فى الحضارة) .

(٤) علاقة فرد (فى الطبيعة) بجماعة (فى الحضارة) .

وكل علاقة من هذه العلاقات تطابق ظواهر لوحظت عند جماعة أو جماعات من البشر ومن المنطقي نظرياً أن تكون هذه العلاقات الأربع على قدم المساواة ، ولكن العلاقتين الاوليين وحدهما تدخلان فى مجال الطوطمية .

ذكر شتروس أن بحث ردكليف براون لظاهرة الطوطمية قد اقترب بها فى دراسته المقارنة لها الى اخضاعها للبحث البنيوى وذلك بايضاح ثنائيات التقابل . ان الطوطمية شكل يظهر فيه اتحاد ضربين متقابلين ، وذلك بأن تستخدم مجموعة من الأسماء المأخوذة من عالم الحيوان والنبات **(الطبيعة)** استخداماً فى غير هذا المجال أى فى المجتمع الانساني **(الحضارة)** .

وتعتبر هذه الأسماء فى رأى شتروس مصطلحات عامة ، ففى الصين ثمة تقابل لغوى بين ما يطلق عليه yang وما يطلق عليه yen ، وهو تقابل بين ما يدل على التذكير والتأنيث وعلى الليل والنهار وعلى الصيف والشتاء ، والى جوار هذين الضربين يوجد ضرب ثالث يطلق عليه Tao ويُعبر عن الاتحاد أو الكل فهو يعبر مثلاً عن الزوجين معاً أو عن الليل والنهار معاً أو عن فصول السنة مجتمعة .

والطوطمية وفق هذا الاعتبار اسلوب خاص للتعبير عن ذلك الكل ، وان تصور الباحثين لها انما نجم عن نظرتهم للتضاد ولم ينظروا الى التكامل أو الكل . وبهذا لا تكون الطوطمية ظاهرة منفصلة بل هي مظهر من مظاهر الاستخدام الكلي لألفاظ هذا الضرب .

٣ ـ ان جهود شتروس كانت تهدف الى دراسة كيفية اداء الانسان لعملية الفكر ، واذا كان ليفي بريل فى كتابه « العقلية البدائية » قد حاول أن يضع تقابلاً بين فكر البدائيين والفكر المنطقي فان شتروس فى كتابه : « الفكر الهمجي La Pensée Sauvage » (١٩٦٢) قد حاول ببحثه لذلك أن يصل الى المنطق غير الواعي للعقل الانساني عموماً أي قبل أن يتغير ويصبح فكراً مصقولاً pensée domestiquée . ويطلق شتروس هذه التسمية على الفكر السائد فى الحضارات الراقية . ان منطق **الفكر الهمجي** يشبه الطبيعة غير الواعية للغة ـ واذا كان اللغوى يبحث النظام اللغوى رغم كونه فى اللاوعى فى البيئة اللغوية فان الباحث الاثنولوجي ـ يبحث ذلك المنطق الكامن فى اللاوعي عند أصحاب الفكر الهمجي . ان القول بأن **الفكر الهمجي** ـ وهو ما سمى من قبل باسم العقلية البدائية ـ غير منطقي مردود عليه ، **إذ أن شتروس يرى أن الفكر الهمجي** وكل ضروب الفكر عند الانسان قادر على « **التجريد** » **وانه يعرف أيضاً نزوعاً نحو المعرفة**

من أجل المعرفة ، كما أن به جهـــداً فى تصنيف الأشياء ومحاولة لربط جوانب الحقيقة فى العقل الانساني .

ان ثمة فرقاً بين الفكر الهمجي والفكـــر المصقول عند شتروس ، ذلك أن الفكر الهمجى قد خلق معنى كلياً متكاملاً لكون دون أن يجعل نزوعه الى ذلك فى المستقبل بعد تطور تاريخي ، انه فكر يرى الأشياء متزامنة فى وقت واحـــد ويخالف من هذا الجانب تمزيق الأشياء بنظره تاريخية ، والفكر الهمجى بهذا نظام متكامل .

ويتسم الفكر الهمجي عند شتروس بنزوع نحو حتمية كونية ، وهذا ما يوضح الفـــرق بين السحر والعلم . فالسحر يفترض مقدماً وجود حتمية كونية ووجود تكامل كوني ، بينما يفرق العلم الظواهر الى مستويات مختلفة ويجـــعل للارتباطات العلية مستويات مختلفة لا تختلط .

ان شتروس يرى الدقة فى الفكر السحرى وفى طقوسه العملية تعبيراً عن الادراك غير الواعى لحقيقة الحتمية ، ان الحتمية هنا تدرك بالحدس فتحترم فتنفذ طقوسها تعبيراً عن اعتقاد راسخ .

٤ ـ ذكر شتروس (١٩٦٤) فى كتابـــه « Le cru et le cuit » (= النيىء والمطبوخ) أن هذا هو الجزء الأول من سلسلة مجلدات تظهر بعنوان « Mythologiques » . ويرجع اختيار شتروس لموضوع « النيىء والمطبـــوخ » الى أن الطعام أهم نشاط يربط الانسان ببيئته . ومن ثم يمكن بحث علاقة الانسان بـ « الطبيعـــة » و « الحضارة » فى ضوء هذا الموضوع . وعندما صدر المجلد الثاني من هذه السلسلة (١٩٦٦) بعنوان « Du miel aux cendres » (= مـــن العسل الى الدخان) ذكر شتروس ان العسل رمز العودة الى الطبيعة فى حين ان الدخان باعتباره اداة للاتصال مع القوى فوق الطبيعة يمثل اتجاهاً عكسياً .

وقد افاد شتروس فى كتابـــه عن النيىء والمطبوخ من منهج التضاد الفونولوجي . فـــاذا كانت اللغات جميعاً تميز بين الحركات الثلاث التي تقابلها فى العربية : « فتحة وضمة وكسرة » ، فان هذا الثالوث يقابله فى مجال الغذاء ثالوث اساسي آخر ، عناصره هي « النيىء والمطبـــوخ والفاسد » ، ويقوم التضاد بين هذه العنـــاصر الأساسية وفق سمتين حاسمتين ، فالتقابـــل الأول هو تقابل بين ما هو (أصلي / وغير أصلي) وعلى هذا يكون النيىء أصلياً على العكس مـــن المطبوخ والفاسد فهما فى شكل غير الشكل الأصلي . أما سمة التقابل الثانية فتميز بين التغير بعامل الحضارة والتغير بعامل الطبيعة اى بين المطبوخ والفاسد . وهكذا حاول شتروس ان يفسر بفكرة التقابل وقد انعكست فى الحياة والميثولوجيا ــ قضية التحول من الطبيعة الى الحضارة .



وبعد ، فقد كانت محاولات شتروس لنقل منهج التحليل الفونولوجي ــ كما عرفه علمـــاء اللغة ــ محاولة جديدة للربط المنهجي بين الدراسات اللغوية والاجتماعية والأثنولوجية والفولكورية . وقد كان لهذه المحاولة أصداء بعيدة فى العلـــوم الانسانية المختلفة ولا سيما فى فرنسا والمانيا . فظهر باحثون جادون فى النقد الادبي والتاريخ وعلم النفس ينظرون الى هذا المنهج نظرة اعجـــاب محاولين تطويره والافادة منه فى دراساتهـــم . واذا كان علم اللغة قد حقق بهذا نتائج كثيرة ، فقد كانت الصفحات الســـابقة محاولة لتقـــريب ذلك المنهج فى اصوله فى علم اللغة وفى مرحلـــة انتقاله الى الدراســـات الاثنولوجيـــة ، ولكل متخصص بعد هذا أن يحكم على مدى الدقة التي تتيحها « **البنيوية** » فى تحليل الظواهر الانسانية قيـــد البحث .

ستيث تومسون

تحليل عناصر الرواية *
كمنهج فولكلورى

ترجمة وتعليق: صفوت كمال

منذ اكثر من قرن وحتى الآن ، اهتم الاثنولوجيون والفولكلوريون اهتماماً جاداً بكل مظاهر التراث الانساني . ويبين تاريخ البحث فى هذين الميدانين المتصلين اتصالاً وثيقاً بعضهما ببعض (١) ، تغيرات كثيرة حدثت فى اهتمامات الدارسين ، خلال هذه الحقبة كما يبين أيضاً (تاريخ الدراسة) الآراء الشائعة التي حددت نشاط هؤلاء الدارسين . ففى البداية نجد ملاحظات عفوية عن متشابهات غريبة فى بعض العادات والمعتقدات والحكايات والأغانى التي جمعت من أنحاء العالم المختلفة .

بعد هذه البدايات ونتيجة للتطور الطبيعي فى الدراسة ، ظهرت عمليات مسح مطردة

* Stith Thompson, Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method, FF Communications No. 161, Helsinki 1955.

يعتبر تومسون (١٨٨٥ —) العالم الامريكي المعاصر ، احد كبار علماء الفولكلور الذين عملوا على تاصيل مناهج البحث الفولكلورى . وواحداً من العلماء البارزين المتخصصين فى دراسة الحكايات الشعبية . فقد صرف معظم — ان لم يكن كل — جهوده العلمية فى دراسة الحكايات الشعبية ووضع التصنيفات العلمية لها . ويعتبر عمله الكبير « فهرس عناصر الادب الشعبي Motif Index of Folk Literature » من أهم الاعمال التى اختص بها علم الفولكلور — من حيث فهرسة عناصر المادة موضوع الدراسة — دون غيره من العلوم الانسانية . كما ان عمله فى تصنيف « طرز الحكايات الشعبية » يعتبر من أهم الأعمال التى ساعدت على تيسير وتسهيل أساليب البحث العلمي فى تحليل الحكاية الشعبية . وان كان يرجع فضل الريادة العلمية فى هذا النمط خاصة من العمل المنهجي للعالم الفنلندى أنتى آرنى Antti Aarne (١٨٦٧ — ١٩٢٥) الذى نشر أول تصنيف لطراز الحكايات الشعبية عام ١٩١٠ (FFC. N:o 3.) .

جمعت العديد من هذه المماثلات (القياسية). ولقد تأثر الدارسون الأوائل تأثراً كبيراً بهذه المتشابهات لدرجة انهم لم ينحوا نحو استقصاء ما اذا كانوا يتعاملون مع مماثلات أم متفردات خاصة . فلدينا الآن المجموعات الكبيرة **لفريزر** Frazer التي أينعت « الفصن الذهبي » (٢) ، وكذلك تفسيرات **رينهولد كولر** Reinhold Kohler التي زيدت تفصيلاً بعد ذلك في العمل الكبير **لبولتي وبوليفكا** Bolte and Polivka الذى صدر في خمس مجلدات والذى لم ترد فيه حكايات الأخوين **جريم** J. & W. Grimm مع تتبع نصوصها المتغايرة الواضحة فحسب ، بل وردت في كثير من الأحوال مقسمة الى الأجزاء التي تتكون منها مع مقارنة هذه الأجزاء بمثيلاتها في انحاء متباعدة من العالم .

كذلك بذلت محاولات سابقة لأوانها لتفسير المادة القاصرة وغير المنسقة التي أمكن حينذاك الحصول عليها . وقد تم بعض هذا العمل بمهارة فائقة ، وما زال موضع تقدير دارسين مجيدين ، غير انه كان ثمة مبالغة في الاتجاه الى تكوين مدارس فكرية ومحاولة استخدام مبدأ بعينه لحل جميع المشاكل ، وهكذا ظهرت

ولقد اخترت مقال تومسون « تحليل عناصر الرواية كمنهج فولكلورى » الذى نشره قبيل اصدار الطبعة الثانية من « فهرس عناصر الأدب الشعبي » نظرا لما يثيره من تساؤلات حول هذا النمط من انماط فهرسة عناصر الحكايات الشعبية ، وهي تساؤلات لا تزال موضع بحث بعض الدارسين العرب الذين يرون ضرورة الاتفاق على اسلوب موحد في جمع مواد المأثورات الشعبية وتصنيفها .

وفي هذا المقال سيلحظ القارىء بعض المشاكل التي تواجه عمليات التصنيف هذه ، والتعليقات الهامشية التى اضفتها بأمل توضيح بعض النقاط في المقال . فالمقال الاصلي لا توجد به اية تعليقات أو اشارات هامشية . كما اردفت الترجمة بتعقيب أردت به اعطاء بعض المقارنة بالنسبة لتصنيف « الطراز Type » وتصنيف العنصر (Motif) .

« المترجم »

(١) « توجد صلة وطيدة بين علم الفولكلور وعلم الانثنولوجي وليس في الامكان فصلهما عن بعض بحدود مانعة ، فالفولكلورى وخاصة في أوربا وأمريكا الجنوبية ، يهتم بين حين وآخر بالنظم الاجتماعية التقليدية ، والثقافة المادية لأى مجتمع يدرسه . والانثولوجي سواء كان يدرس جماعة من الناس في وسط افريقيا أو في وسط أوربا ، يجد نفسه احياناً عاجزاً عن اداء عمله على أكمل وجه دون معرفة أغانٍ ،وقصص ، ورقصات ، ومعتقدات ، وممارسات سحرية من الجماعة التى يدرسها » .

و « رغم أن جهود الفولكلوريين تشارك جهود الانثولوجيين، في وضع الحلول المناسبة للمشاكل التى تواجه الدارسين ، غير أن جهود الفولكلوريين ظلت مجهولة ، اذ كانت هذه المشكلة ملقاة عادة على عاتق الدراسات الانثروبولوجية . وهكذا ظل العمل القيم الواضح للفولكلوريين ، هو امكان تنظيم الأرشيفات وعمليات الجمع المنسقة ، وتحليل مواد الرويات الشفاهية ووضع مناهج بحث الحكايات الشعبية » .

S. Thompson, Advances in Folklore Studies, in : " Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory ", The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 587, p. 595.

سبق ان نشرت ترجمة لهذا المقال بمجلة « المجلة » العدد ٩٣ السنة الثامنة ، القاهرة سبتمبر ١٩٦٤ .

(٢) صدرت ترجمة عربية للجزء الاول من الملخص الذى وضعه سير جيمس فريزر عن مؤلفه الكبير « الغصن الذهبي » . الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ، القاهرة ١٩٧١ .

المدرسة الانتشارية (٣) والمدرسة التأصيلية(٤)، بل حتى فى داخل هاتين المدرستين ظهـــرت مدارس فرعية ترى فى المتشابهات نوعاً ما من الدلالة الاسطورية أو اللغوية . بل ان كتـــاب **فريزر** المظيم ، يوعز لغير المتخصصين بالاعتقاد فى وجود صلات اصولية بين كثير من عناصر الثقافة التي تبدو الآن مجرد مماثلات .

من هذه المحاولات المبكرة لتفسير المعطيات التي كانت متوافرة حينذاك ، ظهر رد فعل طبيعي ، كما ظهر أيضاً جيل كامل أو أكثر من الاثنولوجيين الذين شغلوا أنفسهم أســـاساً « بتفرد » الثقافة التي كانوا يدرسونها . ولم يشاءوا أن يبذلوا اهتماماً كبيراً بدراســـــة « التناظر » و « التماثل » فى العناصر الثقافية، ومالوا الى التقليل من قيمة عمل الذين اهتموا بدراسة عوامل انتشار العناصر الثقافية .

هـــــذا الاتجاه ، اختص به ـ فى الواقع ـ الاثنولوجيون أكثر من الفولكلوريين . اذ لـــم يكف الفولكلوريون أبداً عن دراساتهم المقارنة . فالجامع لثقافة معينة ، غالباً ما يكون متحيزاً للجماعة الانسانية التي يجمع منها مادته . ومن المحتمل فى كثير من الأحوال أن يشعر جامع هذه الثقافة بأن المادة التي حصل عليها لها قيمة متفردة ، وانها من نواح كثيرة أهم مما جمع من منطقة مجاورة . وهذا بالطبع إتجاه ذاتي ولا يدخل فى الدراسة العلمية الفعليـــة للتراث . فالفولكلورى يعرف ، عـــادة ، أن الدراسة المقارنة تكون قسماً من أهم اقسام عمله .

ولقد احتفل عدد كبير من الفولكلوريين منذ البداية بالمشـــاكل التي تبعث على الحيرة والفضول والتي تكشف عنها دراسة الرواية التقليدية . فقد لاحظوا أن ظاهرة الروايـــة منتشرة عالمياً ، وانها تكاد تكون ـ كأى مادة ثقافية اخرى ـ موجودة فى العالم أجمع . ذلك ان طبيعة الفكر البشرى بذاتها ، قد انتجت بلا شك كثيراً من **المماثلات الطبيعية كما حدث كذلك** انتشار كبير لعديد من عناصر (٥) روايات جماعة انسانية الى روايات جماعة اخرى . اذ يوجد خط متصل يمتد من أبسط اشكال الثقافات الشفاهية (السابقة على التدوين) ليصل الى أكثر أنواع الروايات الغـــربية ، تحضراً ، حاملاً معه المادة ذاتها المكونة للرواية . فليس هناك انفصال يمكن ادراكه بسهولة بين حكايات جماعة ما واخرى . فقد لوحظ منذ البداية وجود عناصر كثيرة شائعة فى كل من مادة وبنية الحكاية التقليدية ، مما يسمح بعقد مقارنات ذكية وقيمة بين هذا الكم الكبير من الرواية فى العالم . والواقع ، ان الانفصال الحقيقي ، انما تم مؤخراً وفى الثقافة الغربية ، حينما بدأ المؤلفون يجتهدون لتحقيق الأصالة فى أعمالهم ، ويتجنبون عن عمد أثر التراث . وقد نما هذا

---

(٣) Diffusionists اتباع المدرسة الانتشارية ، دارسو الأصل المشترك فى الروايات ، الذين يرون أن الروايات كلها صدرت عن مصدر واحد ثم انتشرت وهاجرت من مكان الى مكان . ويعتبر تيودور بنفى Theodor Benfy (١٨٠٩ ـ ١٨٨١) مؤسس نظرية هجرة الحكايات الشعبية من الهند وانتشارها فى اوربا . كما يعتبر انتى ارنى من اتباع هذه النظرية وأول من طور المنهج الجغرافي التاريخى فى دراسة الحكايات الشعبية .

(٤) Polygeneticists اتباع المدرسة التأصيلية ، دارسو الاصول المتعددة للروايات ، الذين يرون ان الروايات لم تصدر عن مصدر واحد بل صدرت عن مصادر اصليـــة عــدة .

الاتجاه فعلاً الى أن أصبح المؤلف « مبتلى » بالقوانين الموضوعة ضد السرقة الأدبية . وان كانت (السرقة الأدبية) لم يعترف بها كرذيلة فى كثير من أرجاء العالم ، بل ان التمسك بالتراث ، لاتجنبه ، هو فضيلة لدى أغلب رواة القصص ، سواء كان ذلك فى الآجام الاسترالية او فى أسواق الشرق الأدنى .

وثمة نقص فى الادوات المناسبة لدراسة الرواية التقليدية(٦) ، علاوة على الحاجة الملحة للمصطلحات الدقيقة ، وقد تبدد سدى كم كبير من العمل ، بسبب أن الناس كانوا يستخدمون تسمية واحدة للدلالة على أشياء متباينة . فكثير من المتماثلات التي حددوها لم تكن متماثلة فعلاً ، ولكن هذا الخطأ فى

---

(٥) Motifs : العناصر التى تتكون منها بنية المادة« الثقافية » أو « الموضوع » ـ موضع الدراسة ـ والعنصر هو أصغر جزء يمكن أن يقسم اليه الموضوع . كما انه القسمالأساسي الذى يمكن أن تقسم المادة على أساسه الى اقسام رئيسية ، كل قسم منها له دور أساسي في بناء العمل الأدبيأو الفني ، أو الظاهرة الثقافية . ويكون بذلك المحور ـ تبعاً لترجمة الدكتور عبد الحميد يونس للموتيف ـ الذى يشكل بناء العمل الأدبى . وهو « الجزىء » فى ترجمة اخرى « للموتيف » يستخدمها الاستاذ رشدى صالح . « وهذهالجزئيات تؤلف فيما بينها نسيج الحكاية أو قل نسيج الا نموذج (Type) وبعض هذه الجزئيات يتشابه فيما بينه ،الى الحد الذى يكفي أن يجعلها تتبادل المواضع فى حكاية من الحكايات » . ويرى الاستاذ رشدى صالح فى ترجمته لكلمة« Motif» فى الفولكلور أن « كلمة موتيف تعني أي جزء يمكن أن تنحل اليه فقرة الفولكاور » راجع ترجمته لكتاب ، علمالفولكلور ، تاليف الكزاندر هجرتى كراب ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ . صفحات : ٢٨ ،٢٩ ، ٥٤٢ .

من هذا النص . نلاحظ أيضاً أن الاستاذ رشدى صالحقد استخدم كلمة « الانموذج » كترجمة لكلمةType فى الفولكلور ، ولكنني استخدم هنا كلمة « طراز » كترجمةللمصطلحType كما استخدمت كلمة « نمط » كترجمة لكلمة Patternوذلك كوسيلة من وسائل تحديد المصطلحات فىالتصنيف . فالطرازType يقسم الى أنماط Patterns والانماط تقسم الى وحدات Units، أو فقرات Items . والوحدة اوالفقرة تقسم الى عناصر (Elements) او Motifs اى الى جزئيات أساسية ورئيسية فى الموضوع من حيث أنها العناصرالمكونة للموضوع والتي تتركب منها « بنية » المادة موضع الدراسة وموضوعها . مع ملاحظة أن من العناصر ما يكون فىالوقت نفسه ، هو الفقرة الأساسية أو الوحدة الأساسية فى النمط . فيكون بذلك ، النمط ، هو الوحدة والعكسبالعكس . أو تكون الوحدة مكونة من عنصر واحد فتكون الوحدة هي العنصر والعكس بالعكس . وقد ترجم الاستاذفوزى العنتيل كلمةMotif ، الى : جزئية ، وحدة ، موتيف . وكلمة Type الى : نمط ، نموذج . أما كلمةUnit ، وكلمة Pattern فلم تردا فى قائمة المصطلحات التي أوردها فى كتابه : الفولكلور ما هو ؟ دراسات فى التراثالشعبي ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ .

والواقع ان ترجمة المصطلحات تحتاج الى اتفاق علميموحد آمل ان يتم قريباً . وبالنسبة لكلمة « نموذج » فقد آثرت ان استخدمها كترجمة لكلمة Mo!el حينما يكونالحديث مرتبطاً بشكل Form الحكاية الشعبية او باي موضوع آخر من طرز الابداع الشعبي .. وحينما يكونالحديث عن الشكل العام للحكاية .

(٦) نشر الاستاذ رو J. H. Rowe دراسة عن تطورمجالات استخدام وتطبيق الأدوات والوسائل التكنولوجية فى البحث الانثروبولوجي ، ومن هذه الآلات والأدوات ما يستعينبه الباحث الفولكلورى فى بحوثه وخاصة فى عمليات البحث الميداني فى جمع وتسجيل مادته العلمية ، وكذلك فى فحصبعض النماذج من الثقافة المادية .

راجع :

J. H. Rowe, Technical Aids in Anthropology. A Historical Survey, in " Anthropology Today ", op.cit., pp. 895-940.

المقارنة القياسية يمكن أن يُوضح ، اذا تم عمل تحليل كاف للمادة ، فالمصطلحات يمكن أن تُحدد وتُظهر فوراً ما هو متطابق فعلاً أو ما هو بالكاد متشابه ، وفى ميدان الثقافة المادية يتحقق كثير من هذا التوضيح عن طريق عمل تعاوني على غرار ما تم من مسح لقطاعات ثقافية عدة (٧) .

وبالنسبة للفولكلوريين، فان أبرز محاولاتهم العلمية ، تظهر فى تنسيق المادة وتصنيفها بغرض تحديد خصائصها ، وقد حدثت هذه المحاولات نتيجة لجهود الدارسين فى اوروبا الشمالية (٨) . وليس هنا مجال مناقشة النمو التدريجي الذى حدث فى وضع فهارس طرز الحكاية الشعبية ، تلك الفهارس التي ساعدت كثيراً فى توضيح تاريخ الروايات ذات الاصول . بل ان الذين اشتغلوا بهذا الطراز من التصنيفات وبخاصة انتى آرنى Antti Aarne رأوا أيضاً قيمة عمل فهرس للأجزاء الصغرى التي تتكون منها الحكايات . ولقد أدرك أنتى آرنى أن هذه الأجزاء الصغرى تجد احياناً نظيراً لها فى أماكن غير متوقعة .

لقد كان الدارسون من جيل بداية القرن العشرين على دراية متزايدة بأهمية روايات بعض الشعوب مثل الافريقيين والهنود

---

(٧) استخدمت عبارة « مسح قطاعات ثقافية عدة » للدلالة على المصطلح « Cross-Cultural Survey » ، وذلك لتقريب المعنى المقصود من « رصد » ودراسة الانماط الثقافية المتشابهة أو العناصر المتماثلة فى أكثر من بيئة ثقافية. وللتفرقة بينه وبين المصطلح Acculturation الذى يعني انتقال وتداخل عناصر ثقافية من ثقافة الى ثقافة مغايرة . سواء كان ذلك بالنسبة لأصحاب الفكرة القائلة بأن الثقافة شيء مطلق « « مثال » ، وكل الثقافات تحمل مكونات متماثلة نابعة من القوانين الكونية التي تحكم عمليات الادراك . او كان ذلك بالنسبة لاصحاب الفكرة القائلة بان الثقافة « شيء » موضوعي وطرز الثقافة تتغاير وتختلف لارتباطها بموضوع التجربة الانسانية ، وتعدد طرز « التجربة العملية » للانسان. والواقع ان من الصعوبة بمكان ، وضع مقياس عام للظاهرات الثقافية ، او كما يقول مالينوفسكي : « ان القوانين التي تحكم العمليات الثقافية غامضة وعديمة الفائدة والدلالة » .

Bronislaw Malinowski, A Scientific Theory of Culture and Other Essays, Oxford University Press, New York 1960, A Glaxy Book, p. 38.

Clyde Kluckhohn, Universal Categories of Culture, in " Anthropology Today ", op.cit ; pp. 507-523.

Claude Lévi-Strauss, Social Structure, in "Anthropology Today", op. cit., pp. 524-553.

Ralph Beals, Acculturation, in " Anthropology Today", op. cit ; pp. 621-641.

٨ ـ يشير تومسون بذلك الى الجهود العلمية التي اسست اسلوب التصنيف فى الدراسات الفولكلورية . وخاصة جهود العالم الفنلندى انتى آرنى الذى وضع اول تصنيف لطراز الحكايات الشعبية (١٩١٠) . ثم وسعه تومسون وزاد عليه بعد ذلك واصبح ينسب اليهما عالمياً باسم « تصنيف ارنى ـ تومسون للحكايات الشعبية » . وقد اصدره تومسون لأول مرة عام ١٩٢٧ : The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen, Translated and Enlarged by Stith Thompson, FFC. N:o 74, Helsinki 1927.

ثم صدر موسعاً عام ١٩٦١ ثم اعيدت طباعة هذه الطبعة عام ١٩٦٤ هلسنكي (FFC. 184.) وهي الطبعة التي سنشير اليها فى تعليقنا فيما بعد .

الأمريكيين (٩) . ويبدو لي الآن ، أن من حسن حظي ، أنني قد اهتممت مبكراً بعمل بعض المقارنات بين حكايات الهنود الأمريكيين وحكايات الاوروبيين . فقد تناولت دراساتي في ذلك الوقت الحكايات الكاملة الواضحة التي نقلها الهنود الأمريكيون من المستوطنين الاوروبيين . وحينما حاولت بعد ذلك دراسة الحكايات النظيرة الأقل وضوحاً ، واجهتني صعوبة ترتيب مئات الفقرات الصغيرة التي مررت بها والتي تبدو عادية لدارسي الفولكلور الاوروبي . كما تبين لي أن أحداً لم يقم من قبل بجمع عناصر روايات الشعوب من أنحاء العالم جميعاً ، وفي مختلف طرز التطور الاجتماعي والصناعي حتى يمكن عمل مقارنات لهـا . بسبب هذه الحاجة ، وتسهيلاً للدراسة ، بدأت في عمل تصنيف للعناصر التي يمكن أن تنضم معاً ، وقد كان ذلك جوهر بداية العمل الذي نما واصبح « فهـرس عناصر الأدب الشعبي » (١٠) .

وعلى الرغم من أنني المؤلف المذكور اسمه على هذا العمل ، الا أنه ما كان له أن ينمو بغير

---

٩ ــ كان مطلع القرن العشرين بداية اكتشـاف الثراء الفني والقوة الجمالية للفن الافريقي وخاصة فنون النحت ، مما اثار الاهتمام بمختلف اشـكال الابداع الفني الافريقي وخاصة الحكايات والأساطير والمعتقدات الكامنة خلف مظاهر الابداع الفني التشكيلي . كما واكب ذلـك اهتمام آخر في دراسة فن الهنود الحمر وسكان البقاع الشمالية المتجمدة والشعوب الفطرية (البدائيـة) القاطنة في جـزر المحيط الهادى .

وقد صدرت دراسات عديدة ومجموعات من الحكايات الشعبية الافريقية ، ومن الكتب التي تناولت موضـوع الحكايات الشـعبية الافريقية والنحت الافريقي مع تقديم مجموعة من الحكايات الافريقية ، كتاب :

African Folktales and Sculpture, ed. and Introduction by Paul Radin, Secker — Warburg, London 1965.

علاوة على الدراسات التقليدية التي اصـدرها علماء الفولكلور الأوائل مثـل ماكس مولر Max Müller وتيلور E. B. Tylor واندرو لانج Andrew Lang والفرد نت Alfred Nutt عن الثقافة البدائية (Primitive Culture)

راجع :

Richard M. Dorson, The British Folklorists. A History, Routlege — Kegan Paul, London 1968.

Richard M. Dorson, (ed), Peasant Customs and Savage Myths, Selections from "The British Folklorists", Vol. I., Routledge — Kegan Paul, London 1968.

انظر ايضاً : ١ ــ عبد الواحد الامبابى ــ الحكاية في الفولكلور الافريقي » مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادى عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ .

٢ ــ صفوت كمال ، من اساطير الخلق ، مجلة « عالم الفكر » العدد الأول ، المجلد الثاني ، الكويت ١٩٧٠ .

(١٠) Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballades, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends :

Vol. I, A — C, 1932, FFC. No. 106.
Vol. II, D — E, 1933, FFC. No. 107.
Vol. III, F — H, 1934, FFC. No. 108.
Vol. IV, J — K, 1934, FFC. No. 109.
Vol. V, L — Z, 1935, FFC. No. 116.
Vol. VI, Alphabetical Index, 1936, FFC. No. 117.

التعاون الصادق والمساعدة المخلصة التي قدمها عدد كبير من الفولكلوريين فى أرجاء متعددة من العالم . فقد كان نصحهم ، كما كانت أعمالهم أحياناً تفوق كل تقدير ، سواء فى مراحل اتمام هذا العمل أو بعد ذلك . فالخطة الاصلية لهذا العمل ، كانت مجرد الجمع السهل للموضوعات الممكن الحصول عليها من الهنود الأمريكيين ومن المجموعات الاوربية الكبيرة . ولكن ولعدة أسباب ، نمت خطة العمل وازدادت طموحاً . ومن خلال نصيحة ومعاونة آخرين ، سرعان ما تقرر البدء فى محاولة أستيفاء « الفهرس » ليمثل على الأقل روايات من كل أرجاء العالم . والواقع ان تغطية العالم كله كانت متعذرة تماماً ، خلال حياة فرد واحد ، بالطبع ، ولكن كانت توجد على الأقل مجموعات تمثل ثقافات متنوعة ، وكذلك مجموعات لأساطير شعوب عدة، جمعت من مختلف أرجاء العالم ،وفهارس للحكايات الاوروبية ، وبعض المجموعات الكبيرة لحكايات شرقية ، وعدد جم من الدراسات عن التقاليد ، وخوارق القديسين ، ومجموعات للامثولات (١١) والأدب التقليدى فى العصور الوسطى (١٢) ـ كل ذلك ، اخذت منه نماذج وصُنفت ، وقد ظهر من خلال ممارسة العمل أن بنىً (١٣) كثيرة للروايات كانت متشابهة وسهلة المقارنة ، ثم تبين عن يقين ، أن كثيراً من مثل هذه البنى غير متناسبة مع بعضها . وعلى كل حال ، فقد تسقت كلها فى تصنيف عام ، ولم يكن من الضرورى عمل توضيحات خاصة فى « الفهرس » نفسه . فمثل هذا التوضيح يمكن أن يكون مهمة دراسات لاحقة وذلك فى ما لم يتناوله الفهرس بالتوضيح الكافى .

أما الذين اعترضوا على أن العناصر المتشابهة بل الواضحة ، قد وضعت بعضها تلو البعض دون مراعاة علاقاتها الاصولية ، فان هؤلاء لم يدركوا أن « الفهرس » كله ، هو محاولة لعمل ترتيب ملموس لمثل هذه العناصر كشكل من اشكال جرد الروايات الموجودة فى العالم . ولعل العنوان المقترح أصلاً لهذا العمل كان يُسفر بطبيعته عن ذلك أكثر من العنوان الحالي . فقد اقترحت أن يُسمى هذا العمل « مواد الأدب الشعبي » . ولكن ، باعادة النظر فى هذا العنوان ، تبين أن فكرة « الفهرسة ، للعناصر » لا تتضح تماماً من خلاله .

واذا افترضنا ـ هذا الذى اثبتت النتائج ، فى رأيى ،صحته بوضوح ـ وهو انه كانت هناك حاجة حقيقية لعمل مثل هذا التصنيف للعناصر ، فأى غرض يخدمه هذا الفهرس ؟ ولماذا تقرر عمله على اتساع العالم ، وجعله لقطاعات ثقافية متعددة ؟ هذا القرار كان نتيجة الاعتقاد بأن ممارسة رواية القصص هي واحدة من اكثر انشطة الانسان شيوعاً فى العالم كله تقريباً ، ودراستها يجب الا تكون بالتجزئة ، بل يجب أن تشمل ، عاجلاً أم آجلاً ، كل أجزاء هذه الروايات جملة واحدة. فمنذ أن صدر « الفهرس » عارضاً أقساماً

---

(١١) Exempla ، قصص المواعظ او الامثولات .

١٢ ـ يرى الكزاندر كراب أن (الدراسة الحقة لهذه الأعمال لا تدخل فى ميدان الفولكلور) بل تتصل بالتاريخ الادبي فى عصره الوسيط وهو الذى لم يوضع بعد (علم الفولكلور عام ١٩٣٠) (ويكفي أن نقول ان بعض الحكايات المذكورة فى هذه الكتب ، كان مجهولاً فى اوربا اثناء تاريخها القديم ، ومطلع تاريخها الوسيط ، على حين كانت تلك الحكايات نفسها معلومة لاهل الشرق ، منذ فترة طويلة سابقة. والأمر الثابت تاريخياً ، هو أن للتاثيرات الشرقية أثرها فى أدب الامثولات ـ وجاكوب فون فترى ، قضى سنوات عديدة من حياته فى الأراضي المقدسة ، وتعتبر قصص فترى من أهم مجموعات الامثولات) . (علم الفولكلور ـ ترجمة رشدى صالح ص : ١٠٢) و (كان استعمال المواعظ أو الحكايات الشارحة معروفاً فى العالم القديم ، غير أن الحكايات الشارحة كانت تستنبط من الأساطير) نفس المرجع ص : ٤٨٦ .

١٣ ـ جمع بنية ، وتستخدم هنا للدلالة على جسم الحكاية أي بنائها الذى تتشكل منه وتتكون به .

كبيرة من المادة على مختلف مستويات الثقافة الأدبية ، مثل الأدب الايرلندى القديم ، والسير الشعبية الايسلندية ، ومجموعات الامثولات ، ومجموعات نوادر من العصور الوسطى ومجموعات حكايات شعبية هندو أمريكية واوقيانية . وقصص افريقية وشيريميسية (١٤) وحكايات شفاهية من الهند والصين واليابان – كل ذلك – قد دل على أنه كلما كان استيفاء « الفهرس » كاملاً ، كانت قيمته أكبر بالنسبة للمهتمين بذلك (١٥) .

على كل حال ليس هذا مجال مناقشة المنهج المستخدم فى « فهرس – العنصر » . فالفهرس الذى تم فعلاً لم يوضع على أية اسس فلسفية مطلقاً ، بل جاء معتمداً على الخبرة العملية ، على أساس من التجربة والخطأ . فالمادة التي بدت منتمية بعضها الى بعض ، وضعت معاً ، وقد تمت عدة تغييرات قبل اقرار الترتيب النهائي له . كما عدلت الاقتراحات التي اقتبست من نظم المكتبات لتتواءم مع احتياجات « الفهرس » . وقد أمكن تناول عناصر متنوعة الدرجات سواء كانت عامة أو محددة ، بوساطة التقسيم الى أبواب واقسام ، وأحياناً بعمل أقسام فرعية . وبذلك وَجدت الأفكار العامة الكبيرة مكانها وبسهولة فى الفهرس ، مما سهل بالتالى تمييزها عن الفقرات المفصّلة ومكن من التثبت من صلتها بعضها ببعض أو على الأقل الشك فى صحة هذه الصلة . و « الفهرس » مجرد تطبيق لقواعد التقسيم المعروفة جيداً ، أقسام رئيسية وأقسام فرعية ، وقد وضع بحيث يمكن التوسع فيه الى أي مدى ممكن دون تحديد ، بينما أعدت قائمة ببليوجرافية لكل فقرة ، كعامل مساعد حسب ما تقتضي الظروف .

وروعي أن تتسع خاتمة الفهرس لكل شيء . فاذا اكتشف جزء جديد لا يمكن ادراجه ضمن « الفهرس » فيمكن أن يضاف فى هذه الخاتمة ويشار اليه اذا ما اكتشف جزء آخر فى العالم .

اذن ، ماذا يمكن أن يُدرج فى فهرس مثل هذا ؟ لقد وجدت ان أصعب سؤال يمكن أن يُوجه اليّ بشأن هذا الفهرس ، ربما يكون السؤال الهام – ما العنصر ؟ وليس لهذا السؤال جواب قصير سهل . اذ توجد فقرات معينة فى فى الرواية يحرص رواة القصص على استخدامها ، وهذه الفقرات هي المادة التي تنسج منها الحكاية . فاذا كان لها فائدة حقيقية فى تكوين الحكايات ، فان نوعيتها لا تؤثر مطلقاً فى اعتبارها عناصر تكوين . وفى الواقع ، يكون لبعض الأشياء طابع خاص يُسبغ عليها اهمية بعينها ، تجعل الانسان يذكرها دائماً ، على غرار التعريف الشائع الذى يحدده الصحافيون للخبر – اذا عض كلب انساناً فذلك ليس بخبر ، أما اذا عض الانسان كلباً فذلك هو الخبر – فالتجارب اليومية ، من النادر تذكرها ، اذا لم يمسها شيء غير عادى . فى حين أن عالم ما وراء الطبيعة ، مثلاً ، يكون عادة بعيداً عن ما هو عادى فى الحياة اليومية ، ولذلك يشكل عناصر جيدة للرواية . وبصفة عامة ، يمكن القول أن العناصر تتعامل مع أشياء بعينها – مع آلهة وأنصاف آلهة ، مع أجسام سماوية حينما تكون مواصفاتها غير تلك المواصفات التي ترد فى علم الفلك ، مع أصول الحيوانات وعاداتها ، حينما يختلف ذلك عن دروس معاهد علم الحيوان ، وتتعامل مع الحيوانات الغريبة وغير العادية التي لا توجد فى الكتب المدرسية لعلم الحيوان ، ومع الممنوعات

---

١٤ – Cheremis قبائل تنتمي اصلاً الى الشعب الفينو – مجرى القديم Finno-Ugric ويقطن الشيريميس الضفة اليسرى من اعالي نهر الفولجا .

New Larousse Encyclopedia of Mythology, Paul Hamlyn, 1969, p. 299.

١٥ – فالفهرس يساعد على معرفة الطرق والعناصر المتشابهة فى ارجاء مختلفة وييسر الدراسة المقارنة .

على اختلاف أنواعها ، مما لا يذكر عـــادة في لوائح القانون ، مع موضوعات ســحرية ، أو تتناول المظاهر المتنوعة للموتى أو المخلوقات العجيبة كالغول وما شابه ذلك ، والأناســى المفزعة ، وخبطات الحظ ، والممارســـات الاجتماعية غير العادية ، وما شابه ذلك . أو قد يكون العنصر مجرد حدث بسيط من أي نوع ، يُروى لأنه يتضمن شيئاً فكاهياً ، أو لأنه يدهش السمع . وكذلك عناصر اخرى كثيرة لا تزيد عن كونها انعكاساً لعالم المعتقد الذى يشكل خلفية الرواية .

لعمل فهرس مثل هذا لمجموعات عديدة قدر الامكان من الشعوب ، لا بد من مراعاة عـــدة اعتبارات ، من أهمها ، السؤال الملح عن : الى اي مدى يمكن تجزئة هذه المادة ؟ فمن الممكن ان نخصص باباً عن الموتى بصفة عامة، ولكن ذلك لن يساعدنا كثيراً ، ويمكن أن نقسم ذلك الباب الى مجموعات مئوية ، ونخصص قسماً منها للأشباح ، ولكن ذلك بدوره لا يفيدنا كثيراً . ومن الممكن أن توجه اهتمامنا الى نوع معـــين مثلاً من الأشباح ، نسميها الأشباح المرئية في مكان معين ، وهذه قد تتعدد أنواعها . وفي هذا القسم يمكن أن نبحث القصة الاوروبية الشائعة عن «الصيد البرى»(١٦) . هذه الخرافة معروفة جيداً في كل أرجاء اوروبا وفي أجزاء اخرى من العالم . والقائمة الببلوجرافية لهذا العنصر تشغل حوالي الصفحة . وقد قسمنا هذه القصة عن « الصيد البرى » الى تصنيفات فرعية عديدة لأننا وجدنا أن هذه التصنيفات الفرعية غالباً ما توجد في تراثنا وبذلك يمكن التحقق منها حينما توجد . فمثلاً ، قسم كامل من الصيد البرى خُصص لتبيان أن القناص البرى دائم التجوال ، بسبب اثم اقترفه . ولكن هل في ذلك تفصيل كاف ؟ لقد تبين أن طبيعة الاثم الذى اقترفه القناص يجب أن تحدد ، اذا ما كانت قسوة ، انتحاراً ، قتل الوالديـــن او احدهما او قتل الأبناء ، أو موتاً غير محـــدد النوعية ، أو غير ذلك . لذا نجد أن هذه الفقرة لم تُدرج في هذا الباب فحسب ، بل ادرجت ايضاً تحت القسم المئوى ، والقسم العشرى ، والآحادى ، ثم قســـمت الى كسر عشرى في قسمين . هذا تجزيء واسع الى حد مقبول بالنسبة للعنصر ، ولكنه تقسيم لا يعتبر بحال من الأحوال أكثر أشكال « التجزيئي » تغطية . فتقرير الى اي مدى تكون فائدة تقطيع العنصر الى أجزاء أصغر ، والى اي مدى يجب عمل ذلك هو من المشاكل القائمة دائماً في العمل . ومن الناحية العملية ، بالنسبة لي ، فانني لم أتعد أربع نقاط عشرية في التقسيم . وعلى العموم ، بقدر ما يكون التحليل أكثر تفصيلاً ، يحقق « الفهرس » فائدة أكبر . كما أن مـــن يستخدمون الفهرس يميلون عادة الى أن تكون تحليلاتهم أكثر تفصيلاً مما هو وارد فعلاً في الأصل .

ما الفائدة التي حققها « فهرس العنصر » هذا ؟ لقد تمت عمليات مسح واسعة ، اشير اليها من قبل ، مرتبطة بهذا « الفهـــرس » نفسه ، وقد روجعت هذه الأعمال بدقة لبيان

---

١٦ ـ Wild Hunt . تظهر هذه الأشباح في اشكال عديدة متغيرة ، ولكن المحتوى الأساسي لأشـــكالها واحد . وينلخص ذلك في ظهور قناص مع مجموعة من القناصين في رحلة صيد تصحبهم كلاب الصيد ، عابرين السماء في المساء . والقصص التي تدور حول « الصيد البرى » نجدها في التراث الاوروبي القديم ، عبر اوروبا كلها ..

هذا العنصر ، يندرج في تصنيف تومسون في فهرس عناصر الأدب الشعبي تحت رقم (E 501) ويرمز الحرف E الى القسم الخاص بالموتى .

راجع :

S. Thompson, The Folktale, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1946, p. 257.

ملاءمتها مع هذا التخطيط . وقد يكون من أهم الأعمال التي تمت حتى الآن « فهـــرس عنـــاصر الأدب الايرلندى القـــديم » (١٧) لبيت كروس والعمل الذى أتمه أخيراً بكوبنهاجن د . بوبيرج Dr. Boberg عن مـادة الســـير الشعبية الايسلندية ، و « عنصر وطـــراز الحكايات الشفاهية الهندية » الذى انتهينا من عمله حاليا الدكتور باليس Dr. Balys وأنا ، و « فهرس الأقاصيص الايطالية » لروتوندا Rotunda والامثـولات الاســبانية لكيلـــر Keller و « حكايات خوان دى تيمونيدا » Juan de Timoneda لتشيلدرز Childers .

كما اجريت فى عدة جامعات سلسلة متصلة من الدراسات عن كتب النوادر التي صدرت فى عصر النهضـــة الاوروبيـــة ، وقد أثمرت هذه الدراسات عملاً جيداً يكلف به طلبة الدراسات العليا . كما انتهى حاليا عمل تحليل دقيق واسع للحكايات الشعبية الانجليزية والأمريكيـــة . واظن أن هذا التحليل يبين بوضوح العلاقة بين كل من هذين الكيانين الكبيرين من القصص .

كما أن كثيراً من الروايات الصينية فهرست حاليا وكذلك مجموعات يابانية هى موضع الدراسة .

من المحتمل أن لا يكون « فهرس العنصر » هو الحل النهائي لمشكلة فهرسة مختلف أنواع الروايات . فعلى سبيل المثال ثمة موروثات أقطار متنوعة فى اوروبـا ، تخبرنا عن أنـواع عديدة من مخلوقات ما وراء الطبيعة . هذه المخلوقات ، لا يمكن بالفعل عمل مقارنة قياسية لها . والسؤال القائم الآن ، هو عن أنســب وسيلة لتنظيم هذه المادة . هذه المشكلة هي موضع البحث فى جامعة اوسلو حاليا وقد نوقش هذا الموضوع الى حد ما فى المؤتمـــر الدولى للفولكلور عام ١٩٥٠ (١٩) . وقد وضح منذ أمد بعيد ، أن « الفهرس » يجب أن يراجع فى اسرع وقت . وتجرى الآن محاولة جادة لتغطية عناصر الروايات فى العالم بطريقة أدق وأكثر مما كان ممكناً فى الطبعة الاولى . ففى خلال السبعة عشر عاماً (٢٠) منذ أن ظهر هذا العمل ، تفضل عدد كبير من الطلبة والدارسين

---

١٧ ـ Peete Cross, Motif-Index of Early Irish Literature.

صدر بعد ذلك فهرس طرز الحكايات الشعبية الايرلندية ويستخدم اسلوب آرني ـ تومسون فى التصنيف ، وضعه شيان سوليفان وريدر كريستيانسن . وكلاهما من كبار علماء الفولكلور :

Seàn O Sùilleabhàin § Reider Th. Christiansen, The Types of the Irish Folktale, FFC. 188, Helsinki 1963.

١٨ ـ Rotunda, Motif-Index of the Italian Novelle.

١٩ ـ فى مؤتمر الفولكلور الدولي الذى عقد فى بروكسل خلال شهر سبتمبر ســنة ١٩٦٢ ووفق على اتباع تصنيف تومسون فى دراسات الفولكلور وتوحيد اساليب الفهرسة لطرز الحكايات الشعبية تبعاً لاسلوب ارنى ـ تومســون فى التصنيف . وقد عدلت بعض المراكز نظم ارشيفاتها لتتوافق مع هذه الطريقة . ولكن يوجد دارسون آخرون فى اوروبا لم يقبلوا تصنيف تومسون كقاعدة عامة فى تصنيف طرز الحكايات الشعبية فالعالم البولندى « يوليان اكچچانوفسكى » صنف الحكايات الشعبية البولندية تصنيفاً آخر وان كان لا يبعد كثيراً عن تصنيف آرنى ـ تومسون» بل يكاد أن يكون قد اقتبس اسلوب التصنيف هذا مع تجنب مواضع الضعف فيه .

Julian Krzyzanowski, Polska Bajka Ludowa w Ukladzie Systematycznym, (The Systematic Catalogue of the Polish Folktale), Ossolineum, 1963, Vol. II, p. 243.

راجع ايضا : K. M. Briggs, Making a Dictionary of Folk-Tales, in :
"Folklore" (Review), Vol. 72, March 1961, London, Folklore Society.

٢٠ ـ ظهرت الطبعة الثانية فى ستة أجزاء (١٩٥٥ ـ ١٩٥٦) .

والباحثين من أرجاء متنوعة فى العالم بارسال دراساتهم الي ، لذلك سوف تظهر الطبعة الثانية المراجعة من « فهرس العنصر » وقد زيدت بسهولة الى ضعف حجم الطبعة الاولى. ويبدو لي أن من الممكن اعداد مخطوطة هذا العمل للطبع خلال السنتين القادمتين .

انني أرجو أن يجعل « فهرس العنصر » هذا ، وخاصة الطبعة المراجعة ، تداول شتى مواد الروايات فى كل أجزاء العالم أيسر مما قبل ، وأن يساعد الدارسين على تجنب بعض العثرات التي تحدث نتيجة عدم ادراك الصلة بين ما هو متداول بين أيديهم وما قد يكون فى مكان آخر .

وكمنهج فى الفولكلور ، فان فهرسة العناصر هي مجرد عمل أولي لأبحاث تجرى فيما بعد ، والفهرس نفسه لا يعد بحثاً فى حد ذاته ، اذ اننا لا ندرس أى عنصر من العناصر المدرجة فى الفهرس . فدور الفهرس بالنسبة للبحث الفولكلورى بمثابة القاموس بالنسبة للأديب ، أو الخريطة للمستكشف الذى يحتاج اليها للمحافظة على خط سيره .

★ ★ ★

تعقيب :

منذ ان صدر فهرس عناصر الأدب الشعبي **لتومسون** وفهرس طرز الحكايات الشعبية **لآرني** مع الزيادة والتوسع **لتومسون ،** بذلت محاولات عديدة فى كثير من بلدان العالم واوروبا بخاصة لتطبيق هذا التصنيف أو ذاك أو كليهما معاً بالنسبة للمجموعات الكبيرة من الروايات الشعبية والتقليدية الموجودة فى أرشيفات هيئات الفولكلور والمعاهد المعنية بهذه الدراسات . كما ظهرت محاولات جادة فى بعض مراكز البحث الفولكلورى فى المجتمع العربي لاقتباس أسلوب هذا التصنيف فى تصنيف المادة الأدبية الشعبية المجموعة ميدانياً والتى تضمها هذه المراكز .

وقد واجه الدارسون الاوروبيون وكذلك الباحثون العرب صعوبات متنوعة فى استخدام هذا الاسلوب من التصنيف ، وذلك من حيث :

أولاً : ضرورة توافر مجموعات وافية من المادة الأدبية الشعبية وبخاصة الحكايات ، حتى يمكن استخلاص العناصر المكونة لها .

ثانياً : تحديد نوعية هذه الحكايات وتبويبها فى اقسام رئيسية كبيرة ثم تقسيم هذه الأقسام الرئيسية الى أقسام فرعية وتقسيم هذه الأقسام الفرعية الى مجموعات محددة ثم تقسيم هذه المجموعات الى عناصر مفروزة .

وهذا بالتالي يحتاج الى تحديد الشكل العام للحكاية الشعبية وأساليب جمع المادة الشفاهية وتبويبها بجانب ما هو مدون ومطبوع من حكايات ضمن كتب التراث العربي التقليدى أو فى طبعات شعبية متعددة قديمة ومحدثة متشابهة أو متغايرة فى كثير من البلدان العربية .

وفى السنوات العشر الأخيرة ، ظهر اهتمام واضح بنشر المجموعات التي توافرت فى بعض الهيئات المختصة بالفولكلور ، ومراكز البحث الفولكلورى فى مختلف دول العالم مع العمل على اصدار التصنيفات والفهارس التي تمت فى بعض هذه الدول طبقاً لاسلوب « آرني — تومسون » فى تصنيف طرز الحكايات الشعبية . وذلك كخطوة أساسية فى توحيد نظم فهرسة هذه الحكايات فى كل بلدان العالم ، حتى يسهل تحليل عناصرها فى دراسات مقارنة .

والواقع ان تصنيف طرز الحكايات الشعبية ، الذى ينسب **لآرني وتومسون ،** من حيث ان الاول له فضل الريادة العلمية لهذا النمط من التصنيفات ، وللثاني فضل الزيادة والتوسع فى استخدامات هذا التصنيف وتصنيف « **الطراز** » بالتالي أيسر

استخداماً واكثر انتشاراً من تصنيف فهرس « العنصر » . **وذلك من حيث انه لا يغفل الشكل العام ــ الى حد ما للحكاية ــ كما لا يعمد فى تقسيماته الأساسية الى الأجزاء الصغيرة بل يعتمد على تقسيمات كبيرة لأنواع الحكايات الشعبية ، ثم يتدرج فى تحديد طراز هذه الأنواع ، ثم يقسم الطراز الى مجموعات اصغر هي انماط هذا الطراز ثم تقسم هذه الأنماط الى العناصر التي يتضمنها كل نمط .** فتصنيف طُرز الحكايات الشعبية يرتبط اساساً بالموضوعات الأساسية والرئيسية التي تتكون منها الحكايات . كما انه فى الوقت نفسه يتضمن العناصر المكونة لطُرز الحكايات الشعبية وانماطها . وهذه العناصر التي يتضمنها كل نمط من الحكايات مشار اليها فى تصنيف الطراز تبعاً لأرقام تصنيفها فى فهرس العنصر . حتى يسهل الرجوع الى مثيلاتها فى أرجاء مختلفة من العالم ومقارنتها . وهذا دون شك يساعد فى عمل تحليلات توسعية دقيقة مع معرفة مجالات انتشار كل عنصر ووجوده فى طُرز مختلفة .

وهذا ما سوف أتحدث عنه فيما بعد بتفصيل أكبر . وفى هذا التعقيب سأكتفي بتقديم نموذج واحد لموضوع رئيسي من موضوعات تصنيف « **الطراز** » ومقارنة ذلك بالنسبة « **لفهرس العنصر** » . هذا الموضوع هو موضوع « الحيوانات » الذى يختص به القسم الأول من تصنيف « الطراز » والقسم الثاني من تصنيف « فهرس العنصر » ويرمز له فى هذا التصنيف بالحرف « B » . فالأقسام الرئيسية فى فهرس تومسون لعناصر الأدب الشعبي مرتبة تبعاً لترتيب حروف الأبجدية اللاتينية من حرف A الى حرف Z . وكل قسم من هذه الأقسام مقسم بالتالي الى مجموعات ذات أرقام مسلسلة . كل مجموعة لها أرقامها التي تبدأ من صفر . فاذا ذكر رقم عنصر ما وأمامه حرف من حروف الأبجدية دل ذلك على نوع المجموعة التي ينتمي اليها هذا العنصر . وبالرجوع الى الفهرس يستدل على موضوع هذا العنصر ، فمثلاً العنصر الذى سبقت الاشارة اليه عن الصيد البرى هو رقم ٥٠١ E من الفهرس و E هو رمز المجموعة الخاصة بعناصر روايات « الموتى » . فاذا صادفنا مثلاً العنصر رقم ٥٠١ A كان ذلك من المجموعة A وهي الخاصة بمجموعة العناصر « الاسطورية » فى ترتيب الفهرس ، أو العنصر ٥٠١ B كان هذا العنصر من المجموعة B الخاصه « بالحيوانات » .

أما تصنيف طُرز الحكايات الشعبية (٢١) (طبعة ١٩٦٤ هلسنكي) فينقسم الى خمسة أقسام رئيسية ، وكل قسم من هذه الأقسام ينقسم الى مجموعات وبعض المجموعات تتفرع الى مجموعات فرعية . وكل التصنيف يحمل أرقاماً مسلسلة من ١ ــ ٢٤٩٩ ، اي أن كل المجموعات تندرج ضمن هذه الأرقام (١ ــ ٢٤٩٩) وهو يغاير بذلك فهرس العنصر الذى تختص فيه كل مجموعة بأرقام خاصة تبدأ من (صفر ــ) .

وفى فهرس الطراز يختص كل قسم منه بمجموعة من الأرقام المتتالية فى الفهرس . فمثلاً **القسم الأول** الخاص بطرز حكايات الحيوانات الذى نتناوله فى هذا الحديث ، يختص بالأرقام من ١ ــ ٢٩٩ يليه بعد ذلك **القسم الثاني** الخاص بالحكايات العادية من ٣٠٠ ــ ١١٩٩ ثم **القسم الثالث** عن حكايات

٢١ ــ The Types of the Folk-tales, op.cit.

النكت والنوادر من ١٢٠٠ ـ ١٩٩٩ ثم **القسم الرابع** من ٢٠٠٠ ـ ٢٣٩٩ القصص التركيبية **والقسم الخامس** والأخير فى فهرس الطراز من ٢٤٠٠ ـ ٢٤٩٩ عن الحكايات غير المبوبة فى الفهرس وهو بمثابة الخاتمة المفتوحة للفهرس يضاف اليها ما قد يكتشف من طرز الحكايات الشعبية ولا يجد له مكاناً فى ما سبق .

والقسم الأول من هذه الأقسام (١ ـ ٢٩٩)مقسم بالتالي الى سبعة أقسام فرعية تختص بالموضوعات الآتية :

من ١ الى ٩٩ عن الحيوانات المفترسة .

من ١٠٠ الى ١٤٩ عن الحيوانات المفترسة والحيوانات الأليفة .

من ١٥٠ الى ١٩٩ عن الانسان والحيوانات المفترسة .

من ٢٠٠ الى ٢١٩ عن الحيوانات الأليفة .

من ٢٢٠ الى ٢٤٩ عن الطيور .

من ٢٥٠ الى ٢٧٤ عن الاسماك .

من ٢٧٥ الى ٢٩٩ عن حيوانات واشياء اخرى .

* * *

فى حين أن فهرس عناصر الأدب الشعبي (٢٢) يختص القسم B منه بعناصر الروايات التي موضوعاتها الحيوانات ، ويتضمن هذا **القسم ست مجموعات** تندرج فى الأرقام المسلسلة من صفر الى ٧٩٩ وكل مجموعة تتضمن العناصر الآتية :

من ٠ الى ٩٩ الحيوانات الاسطورية .

من ١٠٠ الى ١٩٩ الحيوانات السحرية .

من ٢٠٠ الى ٢٩٩ الحيوانات التي لها قدرات انسانية .

من ٣٠٠ الى ٥٩٩ الحيوانات الصديقة .

من ٦٠٠ الى ٦٩٩ زواج انسان بحيوان .

من ٧٠٠ الى ٧٩٩ الحيوانات التي لها قدرات خيالية .

---

٢٢ ـ Motif-Index of Folk Literature, op. cit.

وخاتمة كل قسم من اقسام الفهـــرس مفتوحة لاضافة ما قد يكتشف من عناصر جديدة لا يوجد لها نظير أو مكان فى الفهرس .

وفى « **فهرس العنصر** » ، قد تزيد عناصر بعض المجموعات عن الألفين ، فمثلاً القسم الخاص بالسحر والذى يرمز له بالحرف D ، ينقسم الى أربع مجموعات تشتمل على العناصر من ٠ ـ ٢١٩٩ .

كما أن فى **فهرس الطراز** (٢٢) بعض المجموعات التي قد تنقسم أيضاً الى مجموعات فرعية ، فمثلاً المجموعة الاولى من القسم الأول (١ ـ ٩٩) تنقسم الى مجموعتين فرعيتين ، **الاولى** من ١ ـ ٦٩ وهي خاصة بطرز الحكايات التي تدور حول الحيوان الماهر ، (الثعلب أو ابن آوى مثلاً) ، **والمجموعة الثانية** من ٧٠ ـ ٩٩ عن حيوانات اخرى مفترسة غير الثعلب. وكل نمط من هذه الأنماط فى طراز الحيوانات يختص « بموضوع محدد » وقد ينقسم بالتالي الى أقسام « أكثر » تحديداً . فمثلاً النمط (١) من طراز حكايات الحيوان الخاص بالحيوانات المفترسة والذى يقع ضمن المجموعة (١ ـ ٦٩) عن الحيوان الماهر نجد أول نموذج من هذا النمط وهو رقم (١) فى تصنيف الطراز يحتوى على متغيرين هما ١ أ ، ١ ب وقد ينقسم الى أكثر من ذلك الى اربعة متغيرات مثل النموذج ٢ اذ يتفرع الى اربعة متغيرات ٢ أ ، ٢ ب ، ٢ جـ ، ٢ د ، مع ملاحظة أن **تومسون** لا يقسم موضوعاته الى أكثر من ٤ أفرع فى التقسيم الأصغر .

وببحث النمط (١) من طراز حكايات الحيوانات ، وهو الذى يندرج تحت عنوان « سرقة السمك » ويدور حول ان « الثعلب يتظاهر بالموت ، يحمله انسان ويلقى به فى عربته الموجود بها السمك (٢٤) ، يلقى الثعلب بالسمك خارج العربة . ثم يقفز الثعلب من العربة ويجمع السمك . الذئب (او حيوان آخر غير ماكر) يقلد الثعلب فيقبض عليه » .

هذا النمط من طراز حكايات الحيوانات المفترسة يتكون من عناصر أساسية . هذه العناصر هى التى تكون بنية الحكاية . وهى :

١ ـ « سارق يتصنع الموت ويسرق » . هذا العنصر يندرج فى فهرس العناصر تحت رقم ٣٤١ فى المجموعة K وليس فى المجموعة B الخاصة بالحيوانات . وحرف K يرمز الى القسم الخاص بالعناصر الخاصة بالمخاتلة أو الخداع. والمجموعة ٣٩٩ ـ ٤٩٩ من القسم K خاصة بالسرقة والخداع .

٢ ـ « رمى السمك من العربة ، ذلك العمل الذى يقوم به المخادع » يندرج فى فهـرس العناصر تحت رقم ا و ٣٧١ K .

٣ ـ تقليد « الغبي » أو « الغر » الذكي أو

---

٢٢ ـ اقتصرنا على تقديم نماذج لبعض اقسام هذا التصنيف ويمكن الرجوع الى المقالين اللذين نشرهما الدكتور حسن الشامي بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العددين ٨ ، ٩ ، مارس ويونيو سنة ١٩٦٩ . فقد عرض فى المقال الأول الاقسام الرئيسية لفهرس الطراز وفى الثاني قدم الموضوعات الأساسية لفهرس الموتيفه ، واكتفيت من جانبي بتقديم تفصيل لواحد من هذه الأقسام كنموذج مقارن ، فقد سبق ان نشرت بمجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الثاني ، ابريل سنة ١٩٦٥ . مقالا عن « الحكايات الشعبية واهمية دراستها » تضمن شرحاً لتطبيق فهرس الطراز فى الحكايات الهندية ـ الشفاهية اعتماداً على كتاب :

S. Thompson and Warren E. Roberts, Types of Indic Oral Tales, India, Pakistan, Ceylon, Helsinki 1960, FFC. N:o. 180.

٢٤ ـ الغرض من ذلك الاستفادة من جلد الثعلب . هذه الملاحظة غير واردة فى النص لأنها معروفة .

الماكر فى السرقة والقبض عليه يندرج فى فهرس العناصر تحت رقم K ١٠٢١ وهو ضمن المجموعة من ١٠٠٠ – ١١٩٩ K الخاصة بالخداع الذى يضر بصاحبه .

من ذلك يتبين أن أى طراز من طُرز الحكايات الشعبية ينقسم الى (طرز فرعية) انماط ، والأنماط تنقسم الى عناصر . وهذه العناصر هي التي تكون نمط الحكاية وبالتالي طرازها .

لذلك كانت اي دراسة منهجية للحكايات الشعبية العربية لا بد وان تهتم بدراسة الشكل العام للحكايات وتحليل هذه الحكايات الى موضوعاتها العامة ، ثم الى موضوعاتها الأكثر تحديداً ، ثم الى موضوعاتها الرئيسية التى تتكون منها .

مثل هذا العمل ، يحتاج بالطبع ، الى مجموعات وافية من طرز الحكايات الشعبية من مختلف قطاعات المجتمع العربي الكبير وموثوق من صحتها العلمية كمادة من المأثورات الشعبية . وتبويب هذه الحكايات واستخلاص العناصر المكونة لها وتنسيقها يساعد على عمل تحليلات علمية تبعاً لمدارس الفولكلور المختلفة ودراستها دراسة مقارنة سواء مع بعضها البعض داخل قطاعات المجتمع العربي أو مع نظيرها فى قطاعات اخرى من العالم . فالموقع الجغرافى للوطن العربي الكبير الذى يمتد من الخليج الى المحيط متلاحماً مع قارات افريقيا وآسيا واوروبا وكذلك الامتداد التاريخي للوطن العربي ودوره البارز فى الحضارات الانسانية المختلفة وتلاقي الثقافة العربية على مر العصور بثقافات هذه القارات (٢٥) والحضارات ، على تنوع طرز وانماط هذه الثقافات من أبسط طرز الثقافة البدائية فى المجتمعات الافريقية مثلا الى اعقد هذه الطرز فى الحضارات الحديثة ، وكذلك قيام الحضارة والثقافة العربية بدور كبير فى صنع الحضارة الانسانية ، وحفظها فى فترات وحقب عديدة من التاريخ الانساني ، ذلك كله كوّن طابعاً خاصاً لمكونات الثقافة الشعبية العربية سواء فى التراث أو المأثورات .

واذا كان لم يتم بعد حتى الآن وضع دراسات وافية للمأثورات الشعبية العربية بالشكل العلمى المتكامل فان ذلك لا يعنى أن التراث العربى لم يحفل بهذا النوع من الدراسات ، فكتب التراث حفية وغنية بموضوعات من الثقافة الشعبية التى تندرج فعلاً ضمن مباحث علم المأثورات الشعبية . وهذا بالطبع موضوع حديث آخر ..

« وفى كثير من أقطار شمال شرق اوروبا والشرق الأدنى ، لم يتم حتى اليوم عمل دراسات منهجية للحكايات الشعبية ، بل ان قطاعات كبيرة من المجتمعات لم تدرس اطلاقاً ، وعلى سبيل المثال، الجزيرة العربية والعراق ، وايران ، وان كان تم خلال العشرين سنة الماضية عمل الكثير من أجل امكانية الحصول على روايات شفاهية من بلدان عديدة ، سواء فى الشمال أو فى الشرق » (٢٦) .

والواقع انه فى كثير من البلاد العربية – تبذل حالياً جهود علمية عديدة فردية كانت أو رسمية – فى جمع الحكايات الشعبية العربية مع العمل على وضع اسلوب موحد فى جمع ودراسة مواد المأثورات الشعبية بطريقة منهجية تتفق مع الأساليب المحدثة . ففى الاردن تقوم

---

٢٥ – ذكر ابن فضلان فى عام ٩٢٢ بعض عادات سكان شمال اوروبا ، انظر :

Jacqueline Simpson, Some Scandinavian Sacrifices, in : " Folklore " (Review), Vol. 78, Autumn 1967, London, p. 191.

(٢٦) The Types of the Folk-tales, op. cit. p. 6,

عمليات جمع منسقة للحكايات الشعبية وخاصة الحكايات الفلسطينية (٢٧) ، وفى سوريا تم حصر بعض أنماط الحكايات الشعبية ، وفى العراق جهود مستمرة فى هذا الميدان ، وفى الكويت ومصر جهود علمية لتصنيف الحكايات الشعبية ، وفى ليبيا وتونس محاولات علمية كذلك (٢٨) ، وفى جميع أقطار الوطن العربى جهود مختلفة لجمع وتسجيل مختلف أنماط الحكايات الشعبية العربية بجانب ما صدر فعلا من دراسات أو مجموعات لها .

كما أن مشكلة جمع مواد المأثورات الشعبية العربية التى هى أساس أى دراسة علمية لهذه المأثورات ومن صلب أى عمليات منهجية فى تبويب وتصنيف هذه المواد ، هذه المشكلة ، موضع اهتمام كبير من الدارسين العرب (٢٩) . وذلك بهدف أن يتحقق توافر مادة علمية موثوق بصحتها واسلوب جمعها من المناطق المختلفة والقطاعات المتنوعة فى المجتمع العربى . مادة علمية يُعتمد عليها فى الدراسات التى تتناول المأثورات الشعبية العربية ، لكى تتجه الدراسات الى مباحث واقعية تتناول مواد المأثورات نفسها بدل أن تتناول تاريخ دراسات هذه المأثورات ونظريات بحثها . اذ يتوقف جمع الدراسات المتعلقة بالمأثورات الشعبية على أساس صحة المادة المجموعة ميدانيا وعلى التقسيم الصحيح لهذه المواد وفرز عناصرها التى تتكون منها . وفى مجال الحكايات الشعبية يحتاج التقسيم الصحيح لهذه المادة الى مراجع جيدة تعالج الفن الروائى فى التراث الأدبى

(٢٧) انظر، نشرة ابحاث قسم البحث الفولكلورى، دائرة الثقافة والفنون ، وزارة الثقافة والاعلام ، المملكة الاردنية الهاشمية .

(٢٨) نشرت المستشرقة سامية الازهرية جان ، تعريفا ببعض هذه الجهود مع نماذج لبعض الحكايات :

Samia Al-Azharia Jahn, Kopenhagen, Neue Sammlungen Arabicher Volksmärchen in Tunis, Libyen und der V.A.R., die von selbst aufgezeichent wurden, Sonderdruck aus "Fabula", Band 8, Heft 3.

(٢٩) خلال انعقاد حلقة « العناصر المشتركة فى المأثورات الشعبية فى أقطار الوطن العربي » التي دعت اليها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في المدة من ١٣ ـ ٢٠ اكتوبر سنة ١٩٧١ بمقر الامانة العامة لجامعة الدول العربية بالقاهرة، أثير خلال المناقشات العلمية للمشاركين فى هذه الحلقة من علماء ودارسي الفولكلور العربي موضوع اساليب ومناهج جمع المأثورات الشعبية . وقد تبين ضرورة التوصية بعقد حلقة ثانية للمأثورات الشعبية العربية يكون موضوعها « توحيد مناهج جمع المأثورات الشعبية ودراستها فى الاقطار العربية ».

من الدراسات التي صدرت بشأن محاولة وضع اسلوب علمي فى جمع مواد التراث الشعبي والمأثورات الشعبية :

١ ـ د. محمد محمود الجوهرى ، عبد الحميد حواس ، د. علياء شكرى ، « الدراسة العلمية للعادات والتقاليد » القسم الأول ، دليل العمل الميدانى لجامعى التراث الشعبى . ويتضمن هذا الكتاب استبيانا لجمع مواد التراث الشعبي الخاصة بدورة الحياة (الميلاد ـ الزواج ـ الموت) .

٢ ـ صفوت كمال ، جمع العناصر الشعبية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد السادس ، مايو ١٩٦٨ .

٣ ـ لنفس الكاتب ، مشروع دراسة الاغنية الشعبية العربية ، دراسة مقدمة للمؤتمر الثانى للموسيقى العربية ، الذى عقد بدعوة من الامانة العامة لجامعة الدول العربية ، بمدينة فاس فى المدة من ٨ ـ ١٨ ابريل ١٩٦٩ راجع كتاب المؤتمر الذى اصدرته وزارة الثقافة والتعليم ، بالملكة المغربية . ص ٧٢ ـ ٧٨ . وتتضمن هذه الدراسة استبيانا لجمع مادة الاغاني الشعبية .

٤ ـ لنفس الكاتب ، الزواج ومناهج دراسته كظاهرة فولكلورية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد الحادى عشر ، ديسمبر ١٩٦٩ ويتضمن المقال استبيانا لجمع المأثورات الشعبية فى مناسبة الزواج .

المدون والمأثورات الشفاهية ، ونشر ما لم ينشر من مواد الأدب الشعبى الروائى وخاصة المجموعات المسجلة أو المدونة فى مراكز الفنون الشعبية العربية أو لدى هيئات أو أفراد .

ومن الصعوبات التى تظهر غالباً فى دراسة بنية الحكاية الشعبية وتحديد طرازها ومكوناتها الأساسية ، تشابه الموضوعات التى تتناولها بعض الحكايات الشعبية أحياناً ، وتشابه وتماثل بعض العناصر فى حكايات متنوعة ، وتكرار بعض العناصر او تداخلها مع عناصر اخرى فى موضوعات متغايرة أحياناً اخرى . وكذلك ظهور عناصر جديدة أو متغيرة بين العناصر الأصلية المكونة لطراز الحكاية ونمطها.

هذه العناصر يمكن أن نسميها عناصر ربط أو وصل ، لأنها تكوّن صلة ربط بين عناصر اساسية فى الحكاية لتساعد فى تكوين الشكل العام للحكاية . مع مراعاة ، أن بعض رواة القصص (الحكائين) يميلون الى الاطناب فى بعض الفقرات واعطاء مقدمات طويلة لاثارة ذهن السامع وجذب انتباهه . هذه المقدمات قد تتداخل أحياناً مع عناصر الربط (٣٠) .

ووجود عناصر الربط هذه لا يؤثر فى طبيعة الحكاية أو شكلها العام ، بل بسببها تظهر حكايات جديدة تنشأ من حكايات سابقة مع اضافة بعض المتغيرات . احياناً من صنع أو ابداع الراوى — كما أنها تساعد على ادخال عناصر جديدة ، بل بسببها تتداخل بعض العناصر المتغايرة Variants دون أن تفقد العناصر الأصلية Versions مكانها فى بنية الحكاية وانْ تغيَّر الشكل العام للحكاية .

فمثلاً من حكايتين نرمز لهما بالتكوين (أ ب جـ) ، (د ب ن) يمكن أن توجد حكاية جديدة نرمز لها بالتكوين (م ب ن) ، لأن موقفين مختلفين أو عنصرين اساسيين ربط بينهما عنصر مشترك هو (ب) وهو هنا بالفعل عنصر ربط مع أنه فى احدى الحكايتين عنصر اساسى ، كما أن العنصر (م) هو عنصر جديد متغير عن العنصر (د) فى الحكاية (د ب ن) . والعنصران (ب ن) أساسيان فى تكوين كل من الحكاية (د ب ن) ، (م ب ن) . فالحكايات ذات التكوين المركب — التى يشترك فى تكوينها اكثر من عنصر من أكثر من طراز أو من نمط — هى حدث طبيعي لا من حيث انتقال عنصر من حكاية الى حكاية فى نفس حكايات جماعة بشرية معينة . أو بهجرة نصوص كاملة من الحكايات أو بعض عناصرها من مكان الى مكان خارج الجماعة البشرية . ففى الحكاية ذات التكوين المركب يلاحظ انتقال بعض العناصر غالباً ، وفى الحكايات ذات التكوين البسيط أو المحدود قد تنتقل الحكاية كلها . وعلى سبيل المثال ، حكاية ذات تكوين مركب نرمز لها بالتكوين (أ ب جـ) فان العنصرين (أ ب) يمكن أن يكوّنا حكاية مستقلة من عنصرين متحدين أو « متفاعلين » فى وحدة واحدة . كما يمكن أن يكون الحدث أو العنصر (جـ) اقصوصة مستقلة مع مراعاة أن يكون كل عنصر ليس بالضرورة حدثاً . كما يمكن أن يكون (أ) اقصوصة مستقلة و (ب جـ) قصة اخرى .

والتجربة الفولكلورية فى دراسة الحكايات الشعبية بخاصة تشير الى ان مشكلة انتقال عناصر من حكاية الى اخرى وهجرة عناصر من ثقافة الى ثقافة وظهور عناصر مولدة جديدة ومتغيرات نتيجة للتبادل أو « التداخل أو الالتحام او الاحتكاك او الصراع بين الثقافات » ، هذه المسألة هى جزء من مشاكل دراسة

---

(٣٠) « طرح كثير من الباحثين قضية امكان تسجيل عملية الخلق فى الحكاية الخرافية موضوعاً للبحث وبحثوا امكانية تسجيل هذا تسجيلاً دقيقاً قدر الامكان » د. محمود فهمي حجازي ، اتجاهات الباحثين فى الحكاية الخرافية ، مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة ، العدد ٦ مايو ١٩٦٨ .

الثقافة الشعبية بعامة . فالحكايات كأي عنصر من عناصر الثقافة العقلية للمجتمعات تحدث فيها تغيرات سواء بالاضافة أو الحذف أو بتوليد عناصر جديدة ، تبعاً لتغير المناخ الثقافي عبر الأجيال او في جيل واحد تبعاً لتغير طرز الحياة التي يعايشها هذا الجيل نتيجة طفرات اجتماعية أو تحولات في شكل وامكانات البيئة، سواء أكانت طبيعية أم اقتصادية أم .. الخ . فقد تظهر عناصر جديدة تحمل خصائص وموضوعات من مستحدثات المدنية والتطور الصناعي والعلمي التطبيقي مما يمس بشكل مباشر وغير عادي حياة الانسان اليومية .. ففي بعض المجتمعات الاوروبية والأمريكية مثلاً ظهرت عناصر في المرويات الشفاهية الشعبية تدور حول الانسان الآلي والآلات الكهربية الحاسبة، والعقول الالكترونية والآلات التي تُسيِّر آلات اخرى تسييراً ذاتياً مما يصطلح عليه بالأتمتة automation (٣١) . كما ظهر في بعض المجتمعات العربية نوع من الحكايات الشعبية وخاصة النوادر التي تدور حول استخدام الأدوات الصناعية الحديثة والآلات الكهربية التي شاع استخدامها في الحياة اليومية للانسان . هذه النوادر القصصية منها ما هو متغيرات لنصوص أصلية ومنها ما هو ابداع حديث . وبعض الدارسين الفولكلوريين المحدثين يرون «أن هذه الابداعات المحدثة ـ رغم عدم ارتباطها بالتراث الشعبي ـ نتيجة هذه الظروف ، هو ابداع ابن لحظته ، وليس من التراث ، أما اذا كان له صلة بالتراث فان هذه الموروثات خضعت لعملية تبديل وتغيير لتتوافق مع الظروف »(٣٢) .

فالفولكلور كأي نتاج ثقافي للانسان ، يخضع لعملية التغيير والتعديل والتجديد ، مثله في ذلك مثل أي طراز من طرز الثقافة الشعبية (٣٣) . فطرز الثقافة الشعبية التقليدية، تظهر فيها بفعل عمليات التحول والتغير الاجتماعي والاقتصادي ، والاحتكاك الثقافي وكذلك نتيجة المؤثرات التي تحدث في البيئة الطبيعية وتغيرها ، تظهر بفعل ذلك وغيره من عوامل التغيير ، أنماط وطرز جديدة .

ودراسة العناصر المكونة لأنماط وطرز الثقافة في شتى مجالات أو فروع الثقافة من مادية ، وعقلية ، أو روحية ، بالاضافة الى النظم الاجتماعية ، واللغة ، التي تعتبر مبحثاً خاصاً من مباحث الثقافة ، مبحث قائم بذاته مثل النظم الاجتماعية في دراسة الثقافة في أي مجتمع وفي كل المجتمعات .

هذه المجالات المتسعة في دراسات «**الثقافة**» بمعناها الكبير ، تحتاج الى ملاحظة ورصد التغيرات الحادثة في العناصر المكونة لأنماط هذه « الثقافة » . وخاصة تداخل هذه

---

(٣١) قدم الاستاذ آلان دندس Alan Dundes في خطابه الذي القاه في مؤتمر الفولكلور الدولي الذي عقد في بوخارست خلال شهر اغسطس ١٩٦٩ نماذج من هذه المرويات الشفاهية الشائعة في المجتمع الأمريكي وللأسف لا تسعفني ذاكرتي لذكرها بدقة .

(٣٢) Wendy Reich, The Uses of Folklore in Revitalization Movements, in : "Folklore", (Review), Vol. 82, Autumn 1971, London, p. 243.

(٣٣) المأثورات الشعبية بطبيعتها هي نتاج ثقافي . كما يذهب الاستاذ باسكوم الى أن « الفولكلور ينتمي الى علم الانثروبولوجيا الثقافية ، فالفولكلور بالنسبة للانثروبولوجيين جزء من أهم الأجزاء التي تكون ثقافة أي شعب . ولا توجد ثقافة ـ مدروسة فعلا ـ دون أن تتضمن الفولكلور » .

William R. Bascom, Folklore and Anthropology, reprinted from : "The Journal of American Folklore", in : "The Study of Folklore", Alan Dundes, Prentice-Hall Inc. Englewood Cliffs, N. J. 1965, pp. 25 - 33.

العناصر فى أنماط وطرز متنوعة سواء كان ذلك فى شكل الابداع الثقافى أو فى الغرض منه. وفى مختلف انواع ومظاهر **الابداع الشعبى** . Folk - Creation

فالانتاج (Production theory) **أو الابداع الثقافى الشعبى** يسير عادة فى اتجاه واحد ، وفى معظم الأحوال ، مع الغرض الذى يحققه هذا الابداع . فكل نتاج ثقافى شعبى لا بد وأن يكون له وظيفة بالضرورة فى المجتمع الانسانى الذى أنتجه . وتتداخل هذه الوظيفة أو هذا الغرض من انتاجه مع عناصر اخرى من مجالات ثقافية اخرى . فقد يكون النمط الأساسي لهذا النتاج الثقافى نمطاً من أنماط طرز الثقافة المادية (اقامة بناء ، صنع سفينة ... الخ) . هذا النمط من طرز الثقافة المادية لا يتحقق بالفعل الا بوجود عناصر اخرى من انماط ثقافية اخرى من طرز الثقافة العقلية أو الثقافة الروحية ، أو من كليهما معاً . ولكى يتحقق بالفعل وجود هذا النمط من طرز الثقافة المادية، تشارك فى بنيته الثقافية عناصر مساعدة غير مادية من الثقافة ، اذ تتداخل عناصر تعاونية من **النظم الاجتماعية والاتجاهات الذاتية للانسان واللغة** فى هذا النمط من الثقافة المادية (اقامة بناء .. الخ ..)

لذلك حينما ننظر للأنماط الثقافية نظرة فاحصة ، لتحليل عناصرها ، نجد أن من الضرورى ملاحظة دور هذه العناصر **فى بنية** الموضوع موضع الدراسة أو بنية المادة ، مادة البحث . وذلك بهدف تجنب بعض الخطأ أو الخلط فى تحديد **((الطراز الثقافى))** والأنماط التى تندرج تحت هذا الطراز ، والعناصر المكونة لكل نمط من تلك الأنماط سواء كان ذلك من حيث **((التركيب))** أو **((البناء))** أو **((التكوين))** Structure أو من حيث **الوظيفة** Function أو من حيث **التفسير والتقييم** للبناء الفكرى Idealogy واذا افترضنا مثلاً ، وجود طراز ثقافى مادى يتكون من **أنماط** ثقافية (أ ب جـ) فالنمط (أ) قد يتكون من وحدات اصغر (أ١، ب١، جـ١) وقد يظهر من تحليل هذه الوحدات أن الوحدة (جـ ١) هى **((عنصر))** مركب أصلاً من عنصرين مختلفين أحدهما مادى (د) والثانى اجتماعى (هـ) . وبفحص العنصر (هـ) قد يتبين أنه يتكون من عنصرين متداخلين هما (هـ ١ ، و) فهو نتيجة تفاعل بعضهما ببعض . والعنصر (هـ ١) هو أصلاً عنصر اجتماعى (من النظم الاجتماعية) والعنصر (و) هو عنصر من الاتجاهات الذاتية للانسان . من ذلك يتبين لنا غالباً ، أن هذا الطراز الثقافى من طرز الثقافة المادية يتركب من عناصر ثقافية مادية محضة وكذلك من عناصر ثقافية عقلية واجتماعية ، والاتجاهات الذاتية للانسان من الثقافة الروحية للانسان ، من ممارسات طقوسية أو تقديم قربان خلال (اقامة البناء مثلاً) ، أو اختيار وقت معين للبدء فى العمل (ظهور نجم معين فى السماء مثلاً أو مرور طير محدد نوعه) . وكذلك وجود تمتمات تقال ، ومصطلحات من اللغة تساعد فى تكوين هذا الطراز (٣٤) .

من ذلك يمكن ان نستدل الى حد ما ، أن فى الامكان تصنيف طرز الابداع الشعبى فى شتى فروع علم المأثورات الشعبية مسترشدين فى ذلك بالتصنيف المستخدم فى الأدب الشعبى بعامة والحكايات الشعبية بخاصة ، فليست مواد الأدب الشعبى أيسر فى التصنيف من غيرها ، بل ان مواد الابداع المادى (الفنون التشكيلية والتطبيقية) أكثر المواد الثقافية ملاءمة فى التصنيف. فى حين أن فنون الموسيقى

---

(٣٤) سبق ان ناقشنا هذا الموضوع بتفصيل اكبر فى مقال ((الثقافة الشعبية مكوناتها واهمية دراستها)) مجلة الفن الاذاعي ، مجلة خاصة تصدرها اذاعة القاهرة كل ثلاثة اشهر ، العدد ٣٣ ، السنة التاسعة ، اكتوبر ١٩٦٥ .

والغناء والرقص أصعبها لتداخل عناصر من الرقص من عناصر من الغناء مع عناصر من الموسيقى فى آن واحد . مثلها فى ذلك مثل كثير من المأثورات الشعبية التى ترتبط بعضها ببعض كابداع شعبى وتؤدى أو تمارس مع بعضها البعض فى مناسبة واحدة . فالابداع الشعبى بصفة عامة هو تعبير عن حالة انسانية يعبر عنها الانسان بمظاهر متنوعة من التعبير .

لكن ورغم ما يبدو من صعوبات فى تصنيف هذه الطرز المختلفة ، فى المأثورات الشعبية ، فان فرز وتحديد العناصر المكونة لهذه الطرز هو « أساس » أية دراسة منهجية لمواد الابداع الشعبى والمأثورات الشعبية . ولقد امكن فى بعض البلدان الاوروبية التى تيسر لها عدد وافر من الباحثين الفولكلوريين وجامعى مواد المأثورات الشعبية ، اعداد أطالس فولكلورية لبعض طرز الثقافة الشعبية وانماطها . وقد حددت هذه الأطالس بشكل مباشر وبرؤية واضحة أيضاً العناصر المكونة للأنماط المختلفة فى طراز ما من طرز الثقافة . ومن هذه الأطالس ما صدر فى المانيا وسويسرا وبولندة (٣٥) .

وحسب تصورى،أجد أن أهم مشكلة تواجه الدارسين العرب فعلاً ، هى عدم توافر المادة ـ رغم غزارتها ـ المجموعة ميدانياً والممكن تبادلها بين الدارسين حتى يتيسر استخلاص العناصر المكونة لها ومعرفة أصولها المثبتة ومتغيراتها فى مختلف اقطار الوطن العربى على اتساع المكان وامتداد الزمان .

والحكايات الشعبية تعتبر من أهم مصادر وطرز المأثورات الشعبية العربية وتحمل عناصرها الكثير من جوانب التاريخ الشفاهى والتراث الفكرى للامة العربية . ذلك التراث الذى حفظت كماً كبيراً منه المخطوطات والكتب وما زال كم غير قليل منه مخزوناً فى ذاكرة الناس وخاصة المسنين منهم ، يتناقلونه شفاهة عبر الأجيال . كما تعبر الحكايات الشعبية عن كثير من المقولات الفكرية والاجتماعية ، الكامنة والشائعة .

واذا كانت المأثورات الشعبية هى نتاج جماعى تشترك الأجيال فى صنعه والمحافظة عليه ، فان دراسة هذه المأثورات ـ الجانب المكمّل لتراثنا الحضارى الانسانى ـ تحتاج بالتالى الى جهود جماعية واعية تقوم بمسئولية الكشف عن خصائص هذا التراث بفكر عربى ومنهج علمى .



(٣٥) علاوة على اطلس اثنوجرافي لمنطقة حوض البحر الابيض المتوسط بدأ العمل فيه منذ عشر سنوات .

كما صدرت عدة اطالس عن الأزياء الشعبية فى بعض بلدان اوروبا الشرقية ومن ابرز هذه الأطالس ما صدر فى بولندة ويوغوسلافيا والمجر . كما صدرت فى السنوات القليلة الماضية (؟ ١٩٦) الطبعة المعدلة من الأطلس الاثنوجرافى البولندى الذى سبق أن صدرت طبعته الاولى ١٩٥٨ . والواقع ان الجهود العلمية ـ التي لمستها بنفسي حينذاك ـ فى تصحيح بعض الأخطاء التي وردت فى الطبعة الاولى جهود علمية دقيقة . وارجو ان يصدر قبل نهاية هذا القرن اطلس لبعض الظاهرات الفولكلورية العربية فى احدى الدول العربية . راجع أيضاً : د. محمود فهمي حجازي ، اطالس المأثورات الشعبية مجلة الفنون الشعبية ، القاهرة العدد الخامس ، فبراير سنة ١٩٦٨ .

الفولكلور
ومشكلات الحضارة المعاصرة

أحمد مرسى *

يتسم العصر الذى نعيش فيه بسمات لم يعرفها الانسان فى العصور التي مرت به أو مر بها طوال تاريخه على الأرض، ذلك أن التيارات الثقافية والسياسية وعمليات التحول الاجتماعي ، والتغيرات التى تعتور اجزاء كثيرة من العالم من حولنا ، قد جعلت الانسان فى موقف لا يحسد عليه ... انه لا يستطيع أن يلاحق كل هذا الذى يحدث من حوله فى الخارج وهو فى الوقت نفسه لم يستطع التوصل الى الاسلوب الذى يفهم به نفسه والآخرين الذين يعيشون معه فى نفس المجتمع، وفى اطار نفس الحضارة ، ومن ثم أصبح من الصعوبة ، ان لم يكن من المستحيل تقريباً ، ان يقرر أين يقف تماماً من كل ذلك .

وربما كان من قبيل تقرير الامور البديهية ان ندعى أن الانسان لكى يقرر أى موقف يقف فيه بالنسبة لحضارة عصره أو ثقافته مثلاً ، فان عليه أن يكون على علم كامل أو معرفة على الأقل بكل ما يحيط به ، وأن يعى نفسه خاصة فى عصرنا الحديث حيث تتداعى الحواجز بين المجتمعات .. وتنهار الفواصل التى كانت تعوق حرية الحركة ، والفكر ، وحيث يحاول كثير من المجتمعات أن يحقق وجوده بطريقة أو باخرى فى الفكر ، أو الفن أو التكنولوجيا ... الخ .

ان خبرة السنين الأخيرة من عمر الانسانية، تلك السنين التي بدا فيها أن ما لم يكن يستطيع الخيال أن يبلغه ، وقد أصبح أمراً ممكناً وواقعاً ، قد زلزلت كثيراً من مشاعر الانسان من جانب ، وتركته حائراً من جانب

---

* الدكتور احمد مرسي . مدرس بكلية الآداب جامعة القاهرة . له العديد من المقالات فى الأدب الشعبي وعلم الفولكلور .

آخر ، ولذا كان من الطبيعي أن يرغب الناس فى العثور على مخرج من تلك الحـــالة التى وجدوا انفسهم يعانون بسببها الكثير من الخوف وعدم الاطمئنان ، وأن يشعروا بالحاجة الى قوانين جديدة والى نظم جديدة ، وان يتجهوا بكل ما يستطيعون من جهد ، وما يتوافر لهم من قدرة للبحث عن معرفة جديدة او دعوة مستحدثة توفر لهم الاستمرار فى مواجهـــة الحياة والعصر الذى يعيشون فى اطاره .

ولعل اكثر ما نعانيه من قلق أو اضطراب انما يرجع فى المقام الاول الى الاسلوب الذى نمارس به حياتنا فى المجتمع الذى نعيش فيه ، ونتحرك داخل حدوده . واذا كنا لا نعرف بأى وجه من وجوه اليقين ماذا يجب أن نصدق ، وما الذى ينبغي أن نؤمن به ، وكيف نمارس حياتنا أو نعيشها ، فليس ذلك بسبب قلقنا الذاتي ، أو مشاعرنا الفردية ، وانما هو فى الحقيقة بسبب ما يحيط بنا مـــن ضـــباب يحجب رؤيتنا عن ان تصل الى أبعد مما يتيحه لها . ولكى نتمكن من أن نتبين طريقنا خلال هذا الضباب المتكاثف من حولنا فاننا نحتاج الى مثل اجتماعية جديدة ، والى اســـلوب جديد للحياة يتلاءم مع الظروف الحضـــارية التى يمر بها عالمنا المعاصر .

ويرجع بعض السبب فى عجـــزنا عـــــن تشخيص عللنا وامراضنا ، او معرفة السبيل الصحيح لمعالجتها وعدم درايتنا بما يجب علينا أن نفعله لكى نستطيع تحليل مشاكلنا والسيطرة على ما نشكو منه ، ومناقشة القضايا الملحة التي تفرض نفسها على مسار حياتنا ، الى اننا نستخدم فى أحيان كثيرة بعضاً من مفاهيـــم موروثة أو تفسيرات قاصرة لفهم حضارتنــــا المعاصرة .

أن أزمة عصرنا الحاضر من الناحية العقلية هي أزمة أساسها عدم فهمنا لهذه الحضـــارة المعاصرة ، ذلك أن فهمنا الصحيح للظـــروف التاريخية التي يمر بها المجتمع العالمى ، وما تتسم به الحضارة المعاصرة من سمات جعلتها تقف متميزة عما سبقها من حضارات ، نشأت فى هذا الجزء من العالم أو ذاك ، انما يفسح لنا المجال للنظرة البعيدة الجادة المتعمقة لكى نفهم مشاكلنا ، لا واحدة واحدة ، منعزلة احداها عن الاخرى ولكن بشكل ينتظمها جميعـــا فى وحدة واحدة ، مما يمكن معــــه أن نخطط لحياتنا فى المستقبل على اسس راسخة تضمن القضاء على كل ما نشكو منه من علل ، ومـــا يمسك بتلابيبنا من مشكلات . ومن هنا فاننا لا بد من أن نحلل حضارتنا المعاصرة لكي نقف على جذورها ومكوناتها وأدوائها ، ونواحـــي الايجاب والسلب فيها لكى نصل فى النهاية الى الفهم الواعى بما يجب علينا أن نفعله والى الادراك المستنير لطبيعة الارض التى نقفـــ عليهـــا . ولعلنا مطالبون قبل أن ندخـــل فى تفصيلات الموضوع ان نشير الى علاقة كل ذلك بالفولكلور ، خاصة وان الموضوع ليس موضوعاً مألوفاً بالنسبة لدارسى الحضارة أو الفولكلور على السواء ، ولكننا ــ دون أن نقفز الى نتائج لما تتبلور ــ نود أن نشير الى أن أحد المطامح التي يريد دارسو الفولكلور أن يحققوها ، ولعلهم وصلوا فى ذلك الى نتائج جديرة بالالتفـــات وامعان النظر ، هي أنهم يريدون أن يكوّنوا من جديد وعن طريق دراستهم للفولكلور وظواهره المتعددة ، تاريخ الانسان الحضارى أو الثقافى بعامة ، لا كما تمثله كتابات الشعراء والمفكرين المرموقين ، بل كما تصوره فنون العامة مـــن الناس وعاداتهم وموروثاتهم ، هؤلاء الذيـــن قضي عليهم بأن يظل صوتهم اقل جهارة مـــن غيرهم عصوراً طويلة . وعلى ذلك فاننا عندما ننظر فى حضارتنا المعاصرة لا نســـتطيع ان نفصلها عن الناس ــ كل النـــاس ــ الذيـــن يشاركون فى صنعها ، والـــذين يتلقونهـــا ويتمثلونها ويعيشون فى اطارها ، ولما كـــان الفولكلور أحد الظواهر الثقافية التي يمكن ان نتعرف منها على أثر هذه الحضـــارة فى البشر ، وتأثيرهم فيها ، فان هذه بهذا المعنى تصبح فى غير حاجة الى تدليل .

الحضارة ماهيتها ومظاهرها :

ان الباحث الحديث فى أي ميدان من ميادين المعرفة عامة ، لكي يتوصل الى حكم عام ، أو الى نتيجة حاسمة فى الميدان الذى يدرسه ، لا شك مطالب اولاً ، وقبل كل شيء ، بأن يتعرف على كل الظواهر الخاصة بالموضوع الذى يتناوله بالدراسة ، وأن يلم بكل نواحيه ، ولما كان ذلك ليس أمراً سهلاً ، ولم يعد فى مقدور انسان واحد مهما اوتى من العلم ، ومن الصبر والجلد على متابعة دراسته والتعمق فيها الى أبعد حد — أن يقوم بكل المهام وحده ، ذلك لأن ميادين المعرفة قد اتسعت ، ولا تزال تتسع بشكل لانهائي مما يستحيل معه وجود الانسان الموسوعى المعرفة الذى عرفناه في فترات مختلفة من تاريخ الفكر العالمى . ولذلك فقد اتجهت الحياة الى التخصص فى المجال العلمى ، مثلما اتجهت الى تقسيم العمل تبعاً لمقتضيات الحياة ومتطلبات العصر . ولكن الباحث فى مجال الحضارة على وجه الخصوص مطالب بأن يعرف كافة مظاهر الحضارة التي يريد دراستها ، من علم وأدب وفن ودين وسياسة ... الخ ، مما يجعل بحثه يتشعب الى حد كبير ويكاد يصبح من المستحيل جمع كل هذه الأبحاث والوصول منها الى حكم شامل على حضارة مجتمع ما ، الا بعد جهد ضخم فى مجال الفكر ، وفى مجال جمع المادة العلمية اللازمة فى آن واحد ... وأياً كان الأمر فان أهم ما يميز حضارتنا المعاصرة — ولعل ذلك مما يجعل الحديث عنها سهلاً ميسوراً الى حد ما — هو ذلك التقدم الصناعى الضخم وتلك القدرة على ابداع الآلات وتطويعها لكى تكون خادمة للانسان مساعدة له على تيسير حياته . ولقد بدأنا بالفعل نواجه المشكلات التي تثيرها الصناعة بما تعتمد عليه من آلات ... لها دورها الكبير فى عملية الانتاج . ولكن على الرغم من اقرارنا ان لفظ الحضارة كمصطلح لما يتحدد وأنه مفهوم مجرد يستعمل للتعميم ، كما أننا لا يمكن أن نرى الحضارة فى شكل كيان ملموس قابل للمشاهدة ، الا أن فهم الحضارة التى نعيشها ضرورى لفهم الاحداث فى العالم الانسانى والتنبؤ بها ، وفهم الكائن البشرى لنفسه ، وفهم سلوكه ، سوف يفيدنا فى تحليل أعمال الأفراد سواء درسناها على أساس جماعى أو على أساس فردى ، وفى القاء الضوء على التتابع التاريخي الذى مر به المجتمع البشرى .

— ان كل حضارة انما هي مجموعة مركبة من الحاجات المادية والمعنوية ، فاذا عرفنا حضارة مجتمع من المجتمعات ، عرفنا ما يتوقعه أفراد هذا المجتمع من بعضهم البعض أو ما يتوقعه الأفراد من الآخرين الذين ينتمون الى مجتمعات أخرى ، وعرفنا أيضاً أنواع النشاط التى تبعث الراحة والاطمئنان فى نفوسهم .

— ان الحضارة من حيث طبيعتها ووظائفها لا تختلف فى مجتمع بشرى عنها فى مجتمع آخر ، والخلاف انما يكون فى الدرجة لا فى النوع اذ ان حاجة واحدة يمكن أن تتناولها حضارات متعددة بطرق مختلفة .

والحضارة تحمل فى طياتها فكرة التدخل الانسانى ، ونعنى بذلك اضافة شيء جديد الى حالة من حالات الطبيعة او ادخال تعديل على عنصر من عناصرها . ومن النتائج الهامة التي توصل اليها الدارسون لشخصية الحضارة وتفاعلها مع مكوناتها انها تتسع باتساع الممارسين لها والخالقين المجددين فيها وانها ليست لها نهاية محتومة ، وليس فى طبيعتها ما يقيد نموها أو يرسم لها حداً لا تتعداه . واذا كان التاريخ قد وعى من ذلك شيئاً ، فانما يعد ذلك استثناء من القاعدة وخروجاً على طبيعة الحضارة نفسها ، ذلك أن الحضارة مجرد نوع خاص من الثقافة ، أو على الأصح شكل معقد وراق من أشكال الثقافة ومن ثم فالانسان هو الكائن الوحيد الذى يمكن أن نزعم أن له حضارة .

وقد شغلت العلاقة بين الحضارة والمجتمع والمدنية أذهان كثير من الدارسين والمؤرخين . فهناك من يقول بالتفرقة بين فكرتى المجتمع والحضاة فيعرف المجتمع بأنه مجموعة من الناس يعيشون معاً ويموتون معاً ، ويعرف الحضارة بأنها أساليب مختلفة من الحياة لتلك الجماعة ، فتقسيم الوظائف والعمل الذى يحدده الانتاج وتبادل السلع والحياة المشتركة يكون بنيان المجتمع ويشكله ، بينما التقاليد والعقائد التيتحافظ على كيان المجتمع وتسمح له بالاستقرار تعد التعبير عن حضارة المجتمع .

فحضارة مجتمع ما ، هي طريقة حياة أفراده ومجموعة الأفكار والاستعدادات التي اكتسبوها والتي يتوارثونها جيلاً بعد جيل ، والتي تقدم لكل جيل الحلول الفعالة لمعظم المشاكل التي تواجههم والتي تنشأ عادة من حاجاتهم الى بعضهم البعض فى نطاق مجتمعهم (١) . وعلى هذا الأساس فان الحضارة باعتبارها تراثاً انسانياً تختلف من مجتمع لآخر، وان لم تختلفطبيعتها ووظائفها، وهي تتكون من النظم الاجتماعية المختلفة وأنماط السلوك وأنواع النشاط الفني والتكنولوجي كما أنها تحتفظ بقيم جوهرية تدور كلها حول أنواع السلوك المعتبرة التي يقرها المجتمع ، وتجرى فيها كل أنواع النشاط ، وهى تهىء للانسان مجموعة من الأساليب التي تساعد الفرد على التكيف مع البيئة الخارجية وعلى العمل مع زملائه من أعضاء مجتمعه . وقد ذهب الباحثون وخاصة الألمان فى تفريقهم بين الحضارة والمدنية الى أن الحضارة هي صورة التعبير عن الروح العميقة للمجتمعوأن مظاهر التقدمالتكنولوجي والآلى هي المدنية . وعلى ذلك تصبح المدنية مرتبطة بالظواهر المادية فى حياة المجتمع أما الحضارة فهي الظواهر الثقافية والمعنوية فى هذه الحياة . ويؤكد **توماش مان** هذا الرأى عندما يذهب الى أن الحضارة هى الروح العميقة للمجتمع وأن المدنية هى الآلية . ويرى **الفريد فيبر** أن المدنية ذات طبيعة عقلية عامة لا تتحدد بصفة محلية ، اما الحضارة فهي فى صورتها العاطفية مظهر روحى أصيل وحر لتجمع حيوى ، كما يفرق بين المجتمع من حيث هو مجموع الظواهر الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين الحضارة من حيث هى الفن والدين والفلسفة . ولكن على الرغم مما ذهب اليه **الفريد فيبر** فالعلاقة بين المجتمع والحضارة علاقة تداخل وامتزاج ، فالمجتمع فى الواقع ليس حقيقة مغايرة للحضارة أو متميزة عنها ، **بل ان الحضارة** وجه من أوجه المجتمع وصفة من أخص صفاته .

اما **تايلور** فيرى أن الحضارة هي الكل المعقد الذى يتضمن المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والتقاليد ، وكل القدرات التي يكتسبها الانسان بوصفه عضواً فى مجتمع (٢) . ولعل أكثر الفروق بين الحضارة والمدنية شيوعاً تلك التفرقة التي تربط المدنية بالنواحي العملية والمادية فى حياة المجتمع بينما نرى أن الحضارة هي المثل السائد فى ذلك المجتمع والتي تجمع بين أفراده كلهم فى وحدة معنوية واحدة فيحس كل منهم بأنه يشارك الباقين أفكارهم وبأن حياته يجمعها بحياتهم تيار واحد. وممن يمكن أن نرى عندهم هذا الرأى عالم الاجتماع الشهير **ماكيفر** الذى يذهب الى أن الحضارة هي ما نحن وتتمثل فى الفنون والآداب والديانات والأخلاق ، اما المدنية فهي ما نستعمل ، وتتمثل فى السياسة

---

(١) W. H. Kelly, **The concept of culture in the Science of Man in World Crisis** (Ed. Ralf linton) N.Y. 1945 — P. 79.

(٢) E. B. Taylor, **Primitive Culture,** London 1913.

والاقتصاد والتكنولوجيا ، فكل مدنية حضارة ، وليست كل حضارة مدنية (٣) . والمدنية فى رأى البعض هي مجموعة السلوك والعقائد والنظم التي تتجمع وتتغير بلا انقطاع وبصفة دائمة . ان الجزء الذى يتناول السلوك والعقائد والنظم هو باتفاق كل المدارس الاثنولوجية ، خاص بالحضارة ، فالانتفاع المباشر بمعطيات البيئة عمل حضارى لأنه يتم على وجوه مختلفة محلية شديدة التنوع ، والعنصر المحلى هو سمة الحضارة ، والعنصر العالمى هو سمة المدنية . والذين يذهبون الى هذا الرأى ، يسوقون عدة امثلة على ذلك فهم يرون — مثلا — أن النسبية فى السلوك هي الحضارة (كاعداد الطعام ونظام الزواج ، التحية ... الخ .) أما المطلق فهو من سمات المدنية (كالسيارة ، الطائرة ... الخ) وهناك بعض الأشياء التي تشترك فيها الحقيقتان ، فالسينما تعد مدنية من ناحية كونها آلة ، أما من ناحية مضمونها فهي حضارة . وعلى ذلك يكون الفارق الحاسم بين المدنية والحضارة هو ظهور صفة القابلية للانتشار والاقتباس فى الاولى ، وغيابها فى الثانية . ذلك أن المظاهر المتعلقة بالنشاط المادى للانسان هي التي تقبل الانتقال والتداول لأنها موضوعية خارجية ، بينما النشاط الروحي من حيث هو خاص وشخصي لا يقبل مثل هذا التداول . وعلى الرغم من أن الكثير من المظاهر الخارجية للحضارة قابل للادراك والمعرفة ، ويمكن نقله الى الغير على هذا الأساس ، الا أن المشاعر الانسانية تحتل منزلة هامة جداً ، كما أن النظرة المشتركة للحياة التى يتأثر بها الأفراد فى المجتمع فى انعكاسها على سلوك الأفراد ومشاعرهم وردود الفعل التي يمكن أن تنشأ نتيجة لذلك تختلف بين انسان وآخر ، وبين مجتمع ، ومجتمع آخر ، فالشيء الذى لا ينتقل هو « جوهر الحضارة » اما بقية عناصر الحضارة فانها كلها قابلة للهجرة ، و « الجوهر » لا يمكن نقله لأن له طابعاً محلياً يصعب نقله .

ومحصلة القول فى هذا الموضوع أن فكرة الحضارة اكثر وضوحاً فى مجال النظم والعقائد والسلوك ، أما فكرة المدنية فهي أكثر وضوحاً فى ميادين الفنون الصناعية والعلوم الطبيعية والرياضيات ، فالمدنية جانب من جوانب الحضارة ، ثم انها تعود بعد فترة لكى تكون حضارة بما تستحدث من قيم جديدة ، وما تنشيء من علاقات خاصة بها .

وترى **مرجريت ميد** أن الحضارة هي مجموعة الصور وأشكال السلوك المكتسبة التي تنقلها مجموعة أو افراد مرتبطون بتقاليد مشتركة الى ابنائهم والى الوافدين البالغين الذين يندمجون فى حضارتهم . وهكذا فان الحضارة لا تقتصر على التقاليد الفنية او العلمية او الفلسفية لمجتمع من المجتمعات ولكنها تتضمن أسلوبه الخاص ، ونظمه السياسية ، وآلاف الاستعمالات والوسائل التي تميز حياته اليومية . وتتميز الحضارة بأن من خصائصها الاستمرار ، والانتقال من جيل الى جيل ، وانها تورث عن طريق الذاكرة الاجتماعية ، وعن طريق الرموز والنظم المختلفة من كتابة الى فنون تشكيلية ، الى اسلوب التعليم والتربية ... الخ (٤) .

ان أى مجتمع مهما يكن ، يتبادل التأثير والتأثر مع حضارته ونظمها ، ويتقاسمان الوجود ويعرف أحدهما الآخر ، ويقوم مقامه . وليس معنى ذلك أن ننكر الاضافات التي تحملها الأجيال المتعاقبة الى الحضارة ، فكثير من أوجه الحضارة قد يتغير فى جيل واحد ، خاصة فى عصر التكنولوجيا ولكن هذا التغير نفسه

(٣) Encyclopedia of Social Sciences — Art. Culture.

(٤) M. Mead, **Growing up in New Guinea**, New York 1933 — P. 15

انما يحدث عن طريق الخصائص الحضارية نفسها بحكم وظيفتها . والحضارة بالمعنى الذى انتهينا اليه ذات مجال عظيم الاتساع ، لأنها تشمل الأوجه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والعامية والادبية والدينية من نشاط الانسان ، أي أن لها معنى جامعاً يضم في داخله مختلف أنواع السلوك ووجوه الابداع التي يمكن أن ينهض بها الانسان ، فمن العسير أن نركن الى تفسير يقنع باسناد الحضارة الى عامل واحد مهما يكن ذلك العامل اساسياً وجوهرياً ، لأنه لا يمكن أن يعمل وحده ، ولأن أي نشاط في جانب واحد يتوسل اليه بوسائل مختلفة ، فالنشاط الديني قد يتوسل اليه بنشاط فني ، والنشاط الفني قد يسعى اليه بنشاط اقتصادى ... الخ .

ومما يرتبط بفكرة الحضارة عمليات التغير التي تحدث للمجتمعات البشرية اذ أنها في حالة تغير دائم ، وهذا التغير هو سبيل بقائها ونموها فهي تتكيف به مع واقعها وتسد به حاجاتها وترضى به مثاليتها في الحياة ، واحياناً فيما وراء الحياة ، فتتخلص من القديم الذى تضيق به أو يقصر هو عن أن يفي بمطالبها فتبدع الجديد الذى يلائمها ، على أن ذلك لا يحدث بصورة رياضية فيها الاضافة والحذف ولكن في صورة كيمائية بحيث ينشأ مركب معقد وصورة متكاملة ذات خصائص جديدة هي مجموعة النظم المختلفة التى يتحرك المجتمع خلالها ابتداء من القيم المجردة وانماط السلوك والتفكير الى مئات الاستعمالات اليومية .

والتغير الحضارى في حقيقة الأمر تغير انساني ، فالحضارة حين تتغير انما تعمل لتغيير الانسان الذى يعيش في اطارها . وهو مع ما ينشأ عنه من تفكك أو تكامل وتكيف جديدين ، يحدث في كل وقت وفي كل مكان .

أما أثر ذلك في المجتمعات التي تتعرض للتغير فيتوقف على عاملين :

ــ أولهما : نوع العناصر الجديدة التي تتسرب الى الحضارة .

ــ ثانيهما : عدد العناصر الجديدة التي يضطر المجتمع الى مواجهتها في فترة معنية من تاريخه .

ولا شك أن بعض العناصر الجديدة تسبب تفككاً أكثر من البعض الآخر ومن الواضح انه كلما ازدادت العناصر الجديدة التى يواجهها المجتمع ازداد احساس المجتمع بعدم القدرة على التكيف والملاءمة بين القديم الذى يعيش في اطاره والجديد الذى يفرض نفسه عليه (٥) .

وتختلف درجة التغير ونوعيته من مجتمع لآخر .. ومن عصر الى عصر ومن المهم أن نشير الى أن الطريقة التي تقبل بها احدى الجماعات عناصر مقتبسة من الخارج وكذلك طرق رفضها لهذه العناصر لا يمكن ان تدرك ادراكاً تماماً بمجرد النظرة العابرة اذ أن العملية ترتبط أساساً بالتركيب الثقافى للمجتمع . والتغير الحضارى اذا حدث بالشكل المطلوب انما يهدف الى احداث توازن يحافظ به على كيان المجتمع ويلائم بين تنظيماته ويؤلف بينها وينسقها ، فالانسان لا يكف عن اكتساب الخبرات ولا يكف عقله عن التفكير ولا تصلح حياته بغير ذلك . وهو كلما اكتسب خبرة كان التغير أمراً ضرورياً . وكان تكيفه لهذا التغير أمراً أكثر ضرورة واشد الحاحاً ، ذلك أن الكثير من عناصر الثقافة القديمة قد يتغير خلال عملية التكيف على النمط الجديد بالاضافة الى أن الحركات التي يثيرها عنصر جديد يتسرب الى الحضارة لا تتوقف ابدا ، فحالما تهدأ تلك الحركات يظهر عنصر جديد يتطلب اعادة التنظيم الحضارى ومن ثم لا تنفك الحضارات

(٥) B. Malinoweski. **Dynamics in Culture Change,** Yale University Press. 1945.

تسعى الى تحقيق نوع من التكامل . ولكنها لا تبلغه أبداً .

ويرتبط التغير الحضارى كذلك بخصيصة اخرى من خصائص الحضارة ، هى وظيفتها التي تقوم على اشباع الحاجات الأساسية والفرعية لأعضاء المجتمع ، ذلك أن العادات والسلوك ، والوسائل المادية التي تقدمها الحضارة ، يتوقف بقاؤها على مقدرتها على الاستمرار فى اشباع تلك الحاجات ، ولكنها فى الوقت نفسه تخلق الحاجات ، مثلما تهىء الوسائل لتلبيتها . ان الحضارة مجموعة متشابكة من الوسائل التي اتخذت شكل أنماط معينة تختص بتلبية حاجات الحياة ، ولكنها علاوة على ذلك ، مجموعة من الأهداف التى تسعى المنجزات الفردية والجماعية الى تحقيقها . واذا كنا نريد أن تكون لدينا المقدرة على التنبؤ بأعمال الانسان مستقبلاً ، فقد وجب علينا الا نفترض أن الدوافع الفعالة متماثلة عند جميع البشر ، وحتى الحاجات الأولية كالجوع والجنس تخضع لتأثير الحضارة وتوجيهها ، ومن ثم فهى تختلف فى التعبير عنها ، وتلبيتها باختلاف المجتمعات .

اننا عندما نركز على موضوع التغير الحضارى يهمنا هنا – رغم تشعب الموضوع – ان نشير الى أهمية ما يحدث الآن فى عالمنا المعاصر ، وخطورته فى الوقت ذاته ، اذ اننا عندما نتبين وجوه التغير الحضارى التي يمر بها العالم من حولنا لكى نرصد حركة حضارتنا ومسارها ، سوف نلاحظ أن هذا التغير أكثر وضوحاً فى عدة ميادين ، منه فى ميادين اخرى ، لا تقل فى أهميتها عن تلك التي يحدث فيها التغير ، ان لم تكن أكثر أهمية ، فالتغير الحضارى يحث الخطى فى مجالات السياسة والادارة العامة مما يعد انكاساً للاتجاهات العالمية ، كما يحدث نفس الأمر فى المجال الاقتصادى بما يسمح بتحسين وسائل الانتاج ، وادخال التكنيك الجديد فى حياتنا عامة ، أما الميدان الثالث فهو الميدان الاجتماعى وهو ابطأ هذه المجالات جميعاً ذلك لأن هذا المجال كان وقفاً خاصاً على الاسرة فى العصور السابقة قبل ان تتولاه الدولة فى العصر الحديث . وليس معنى ذلك أن نلتمس الأعذار لأنفسنا ، لبطء عمليات التغيير فيه كما حدث فى المجالات الاخرى وهو أحد المشاكل الرئيسية التي تواجه حضارتنا المعاصرة .

الحضارة المعاصرة :

يجمع الباحثون على أن الحضارة المعاصرة قد بدات بتلك اليقظة التي شملت أوروبا بعد العصور الوسطى واتجهت للبحث عن هدف جديد للانسان فى غير العالم الآخر بعد تضاؤل شأن الكنيسة فى بداية عصر النهضة فى أوروبا . فقد تركز هذا الهدف فى ايجاد مفهوم جديد للانسان بعد الثورة العلمية التى احدثها **كوبرنيكوس** فى المفهوم الشائع آنذاك عن الانسان والكون فقد غير من الفكرة التقليدية عن الأرض وأنها مركز الكون .. فقد ثبت أنها واحدة من توابع المجموعة الشمسية التي تضم الارض وغيرها من الكواكب وهو ما أكده **جاليلو** الذى أحدث هو الآخر انقلاباً فى عالم المعرفة الذى كان سائداً آنذاك .

ولقد شهدت تلك الحقبة أفكار **ديكارت وفرانسيس بيكون** التى غيرت من جوهر الفكر والفلسفة مما انعكس بعد ذلك على أعمال كبار فنانى عصر النهضة اذ تحولت الأنظار الى الواقع المادى للأجسام والطبيعة كما تبدو مباشرة لحواس الانسان (٦) .

(٦) Herbert Butterfield, The Origins of Modern Science, 1300-1800, London 1944, pp. 34-35.

وهكذا بدأت الحضارة المعاصرة عندما وجد المجال التاريخي لتأكيد معنى الانسان وأهمية خبراته ووعيه بالعالم من حوله واخذت فردية الانسان فى الغرب تظهر وتتميز عن غيرها فى مجتمع القرون الوسطى ، فقد جاء عصر النهضة ليعطى الانسان الاحساس بشخصيته المستقلة وبحقيقته الوحيدة كفرد .

وقد بلغ هذا الاتجاه فى الفكر والسلوك غايته باندماج الانسان ذاته فى الطبيعة وادراكه لجميع ما حوله من خلال حسه وموقفه المتميز بعد أن نمت الاكتشافات الجديدة فى العلم والفكر . فقد كانت الثورة الفكرية التى سادت عصر النهضة مؤدية الى نتيجتين مرتبطتين ببعضهما تمام الارتباط وهما :

الاهتمام بالعالم الطبيعى ، ومحو قيود الزهد والصوفية التي كانت سائدة فى العصور الوسطى من جهة والسعى الى الانتفاع بهذا العالم الطبيعي الى اقصى حد ممكن عن طريق الكشف والغزو والاستغلال لكل موارد الطبيعة من جهة اخرى . كما أسفرت عن الاهتمام بالانسان وما تبع ذلك من تأكيد لنزعات الانسانية .

ولقد كان من نتائج هذه الثورة العلمية اننا أصبحنا نعرف اليوم عن الطبيعة اكثر مما كان يعرف أسلافنا . . وهذه المعرفة قائمة على اسس تجريبية صادقة تعتمد على الملاحظة والتجربة باعتبارهما البرهان الوحيد على اى قضية علمية .. ومن ثم لم يعد يؤخذ بصحة المفاهيم المستمدة من اللاهوت أو الفن مالم تؤكد الحواس صدقها .. وتقيم الدليل الايجابى عليها (٧) .

ثم ان التكنولوجيا التى تعد تطبيقاً حديثاً للعلم الذى عرفناه قد يسرت للانسان كثيراً من اسباب الحياة ووفرت له الكثير من الجهد أيضاً .

والجدير بالذكر أن التقدم العلمى والتكنولوجي يعتبر ظاهرة انسانية عامة لأنها مطلقة لا تتقيد بمجتمع خاص ولا بجماعة معينة ، فهي تصل الى كل مكان اما فى صورتها العملية أو الفكرية ، وان كانت الصورة الاولى هى الأسبق لسهولة الحصول عليها فى صورتها التجارية ، أما الآثار الاجتماعية التي تترتب على استعمال التكنولوجيا فهي شىء آخر يرتبط بجوهر الحضارة ومضمونها . أما الحقيقة الكبرى التي تفرض نفسها على حضارتنا المعاصرة فهي هذا التطور الصناعى الكبير على الرغم من أن مجتمعات كثيرة لما تتأثر حياتها بالآلة تأثراً مباشراً حتى الآن ولم تلجأ فى تنظيم حياتها الى الأساليب المعقدة التي تلجأ اليها المجتمعات الصناعية . . ولكن الذى لا شك فيه أن كل المجتمعات قد احست بشكل او بآخر بآثار التطور الصناعي بطريق غير مباشر باعتبارها جزءاً من عالم أصبح بفضل هذا التطور ذاته جسماً واحداً لا يستطيع جزء منه أن ينعزل عن الآخر .

اننا عندما نتأمل حضارتنا المعاصرة نلاحظ أنها قد بلغت درجة كبيرة من الازدهار والتقدم ولكننا نحس فى الوقت نفسه أنها تعانى من أزمة فى الروح تبدو فى اعمال كثير من الفنانين والمفكرين العالميين امثال **كافكا وسارتر** وغيرهما . هذا بالاضافة الى اننا نلاحظ انه لم يعد ثمة توازن بين مستوى الانسان الروحي ومستواه المادى ، فهذه الآلات التي تتحرك اليوم بالبترول قد أعطت الانسان امتداداً هائلاً ، وقوة متزايدة ، ولكنهما غير متناسبين مع الروح ، ولكن هذه الروح **قد أصبحت بالنسبة** للمادة المسيطرة ضعيفة ، خائرة القوى ، لا تستطيع ان

(٧) A. N. Whitehead, **Science and The Modern World,** Mentor Books — 1952. P. 31.

توجهها ، واضحت صوفية الفكر أضأل بكثير من مادية الآلة التى طمست هذا الفكر ، وغطت الروح بحجاب كثيف من غشاوتها ولا يستطيع غير الفن أن يمدنا بالجانب غير المرئي من الانسان ، ولذلك فنحن عندما ننظر الى الأعمال الفنية المعاصرة ، نجد أن تأملات الانسان المعاصر القلقة أمام الطبيعة ، وأمام مصيره الغامض ، تعبر عن نفسها سواء فى القصة او الرواية أو فنون التشكيل أو الموسيقى .

ان الحضارة المعاصرة تتميز بأنها حضارة صناعية ، أولاً وقبل كل شىء ، وأن هذه الصفة قد أثرت على سائر مظاهر الحضارة ، وطبعتها بالطابع الذى عرفت به ، فالعصر الحديث هو عصر الآلة ، وتاريخه هو تاريخها كما أن هذه الحضارة قد أعلت من شأن العلم ولكنها لم تنتبه الى وظيفة العلم الاجتماعية ، فقد تقدم العلم بخطوات جبارة ، ووضع بين يدى الانسان قوة لم يُمنحها كائن من قبل ، ومن سلطانه على الطبيعة بشكل أضحت معه ، مطامح **ديكارت فى معرفة الطبيعة** والسيطرة عليها ، بسيطة ومتواضعة ... ولكن قيمة العلم فى حضارتنا المعاصرة أصبحت موضع ريبة وشك اثارا جدلاً كبيراً بين العلماء والمفكرين . ان العلماء يعترفون بأن ثمة نذير شؤم من وراء الجهود العلمية التي يبذلها من يريدون بدافع نبيل جعل موارد الطبيعة فى خدمة الانسان ، ومن ثم يعلنون أنهم خائفون كما فعل **هارولد اورى** مكتشف الهيدروجين الثقيل . ان العلم الحديث وهو يتقدم بسرعة الصواريخ التي أنتجها ، يواجه مشكلة عميقة ، لا بد أن يصل فيها الى نتيجة ، والا انقلب كل انجاز له فى خدمة البشرية ، الى نقمة تودى بها ، فقد جعل العلم مجاله الطبيعة وحدها وركز عليها ، فلم يصل فى مجال النفس والتاريخ والمجتمع الى شىء جدى ، بل انه فى دراسته للطبيعة لم يستطع أن يتوصل الى ماهية الاشياء والمادة ، وانما اكتفى بدراسة علاقاتها الرياضية المسطحة فحسب ، وها هي ذى الكثير من النظريات والقوانين التي طالما اشاد العلماء بصحتها المطلقة تنهار واحدة اثر اخرى فى السنين الأخيرة . ولم يكن هذا هو الفشل الوحيد الذى نعت به العلم من جانب من يسيئون الظن به ، فهم يرون أنه قد فشل أيضاً كموقف أخلاقى ، ذلك أن بحث العلم عن الحقيقة لم يعد كافياً لحشده فى زمرة الأعمال الفاضلة ، كما أن الصلة الوثيقة بينه وبين الخير باعتباره هدفاً سامياً يسعى الى تحقيقه قد انفكت عراها ، فقد كان من المنتظر أن يستعين البشر بالعلم لينالوا حظاً أكبر من الحرية ، ولكن العلم صيرهم بدلاً من ذلك عبيداً ، ومن ثم توصلوا مع **باكون** الى أن **((علماً بلا ضمير ليس غير تحطيم للروح))** ولم يكن الفشل منفصلاً عن فشله باعتباره انتاجاً انسانياً مفيداً ، ذلك أن ثمة أهدافاً انسانية اعظم شأناً من هذا الترف الذى ترتع فيه بعض المجتمعات ، هى منع الضرر عن الانسان ، ورفع حياته الى مستوى أكمل واسمى ، وبعث الطمأنينة فى حياته ولقد كان المجتمع ولا يزال يشكو من الفقر والجهل والمرض ، والعبودية والحرب التى تودى به وبنبيه ، ويتوق ولا يزال يتوق الى معرفة نفسه ، والى أن يصل الى الطريقة المثلى لتنظيم الجماعة الانسانية ، وهكذا لم يستطع الانسان أن يدخل دائرة العلم بعد ، فنحن نملك تراثاً هائلاً ، وكنزاً كبيراً من ملاحظات العلماء والفلاسفة والفنانين حوله ، ولكنه بقى مع ذلك ، لغزاً غامضاً لم يستطع أحد أن يكشف عنه غموضه .

فاذا أردنا أن نتأمل بعض الأعمال الفنية التى ناقش فيها أصحابها مشكلة الانسان لكى نصل الى تحديد جوانب الأزمة التي نعانى منها فى هذا العصر ، باعتبار الفن ـ كما أسلفنا ـ هو المرآة التى يمكن أن تعكس لنا مالا تستطيع الحقائق العلمية الجافة ان تقدمه لنا فى هذا الشأن ، فاننا سوف نلاحظ ان هذه الأعمال الفنية كلها قد اشتركت فى التعبير عن أزمه الانسان المعاصر بشكل أو بآخر .

ان الانسان ــ عند **سارتر** مثلاً ــ كائن موجود ، أو قضي عليه أن يوجد ولكنه في وجوده يجد نفسه دائماً حيال الآخر الذي لا مفر أمامه من أن يتجاهله ، فالانسان يختار نفسه وهو عندما يختارها ، يختار جميع الناس ، لأن كل عمل من أعمالنا انما هو صورة للانسان كما نحب أن يكون . وتعد فكرة الاختيار فكرة أساسية عند **سارتر** ، فالانسان يجد نفسه دائماً أمام مواقف عليه أن يختار من بينها . ومن هنا نتطرق الى فكرة الحرية عند **سارتر** ، فالحرية هي النسيج المشترك للوجود.

أما الانسان عند **جيد** فلغز غامض ، وقلق عميق ، وتتضمن نصيحته **« كن مخلصاً لنفسك »** كل فلسفته التي تعنى الاخلاص للحياة .

والانسان عند **بيراندللو** يمثل موضوع مأساة غريبة ، وهو ليس بمخلوق محدد ، الا أنه يمثل مجموعة من الغرائز والارادات الضعيفة التي لا تستقر على حال ، فلا حقيقة عنده ولا صدق فالتبدل والتغيير فى كل لحظة هما السمة الرئيسية الغالبة على الانسان . وتبدو الحياة الانسانية من خلال فكره مهزلة فاجعة، فالعقل ليس بسجن للتقاليد والأوضاع والنواميس فحسب ، ولكنه أيضاً صدفة جوفاء (٨) .

ان انسان العصر الحاضر فى أعمال الفنانين المعاصرين اشبه ما يكون ببطل مسرحية **« هنرى الرابع »** الذى تداخلت فيه حدود العقل والجنون ،والحياة والموت ، فليس يدرى ــ ولا ندرى معه ــ أعاقل هو أم مجنون، أحي هو أم ميت .

كما أن الانسان أمام الازدهار المادى الضخم ، قد أضحى يشك فى قدرته على أن يكون هو العنصر المبدع ، أضحى يحطم ذاته بدلاً من أن يثق بها ، فالآلة تطحن الملايين فى قسوة ، وتخرجهم مسخاً مشوهة،بين عشية وضحاها، لا يستطيعون التمرد حتى على عاداتهم البسيطة .

ومع أن كل طائفة من المفكرين ، سواء كانوا علماء أو فنانين ، قد تناولوا الانسان بالدراسة والتحليل من جوانبه المختلفة ، الا أن أحداً من هؤلاء لم يستطع أن يتناول الانسان ككل . فبينما وضعه التاريخ الطبيعى ــ مثلاً ــ فى مكانه من تطور الكائنات ، مدد البيولوجيون جثته تحت المبضع والمجهر واحصى عليه المؤرخون وعلماء الاجتماع أنفاس الزمن ، وحاول علماء النفس أن يقيسوا قدراته وتوتراته ... الخ . فان كلاً منهم قد توجه الى الانسان يستكشف جانباً من جوانب صورته ، حتى أضحت هذه الجوانب فى مجموعها منفصلة الأجزاء ، لا تزال تهيم فى وسطها حقيقة مجهولة ، هي الانسان ذاته . وعلى ذلك ، فاننا نستطيع القول بأنه ليس من حق أحد أن يدعى أنه قد تمكن من فهم الانسان بعد ، وذلك نتيجة العجزعن النظر اليه ككل أو كوحدة متكاملة .

ان العلم لم يستطع أن يقدم الا اقل القليل مما يساعدنا على فهم مشكلات الانسان ذلك المخلوق الغامض ، الذى يمثله كل منا ، هذا من ناحية ، بالاضافة الى أن مفهوم الانسان نفسه قد اختلف من حضارة الى حضارة ، مما يجعل المشكلة تزداد صعوبة ، ومن ثم فنحن فى حاجة الى اعادة النظر فى العلم وفى اسسه وفى دوره الانسانى ورسالته الاجتماعية. ونحن فى حاجة لأن نختط طريقاً جديداً نعيد على أساسه صياغة عالمنا . اننا لا بد من أن نقيم التوازن بين الانسان وبين العلم ، فندرك أهمية القيم العلمية والبحث العلمى ، وندرك فى

---

(٨) بيراندللو : ست شخصيات تبحث عن مؤلف ــ سلسلة المسرح العالمى ــ القاهرة .

الوقت نفسه أن القيم الانسانية تحتاج منا الى تأكيد أكبر ، واهتمام أعظم . وعلى العلم أن يستفيد من التجربة الدينية التي استطاعت أن تقيم التوازن فى نفس الانسان ، بأن خلقت له عالماً آخر لا يصطدم فيه بقسوة الحياة المادية ، ولا ترهقه حدودها ، وأشبعت فيه رغبته ونزوعه الى الكمال المطلق . فلقد كان الاسلوب الذى يمارس الانسان به حياته فى العصور السابقة أكثر قرباً الى نفسه من الاسلوب الذى يمارس به حياته الآن ، فقد اعترفت المجتمعات السابقة بالانسان ككائن حى فى الوقت الذى هو فيه شىء مادى ، كما اعترفت به مبدعاً بقدر ما هو خاضع لغرائزه ونزواته . فمع أن الانسان أخذ يتعلم كيف يعتمد على نفسه ، ويتحكم فى مصيره ، ذلك أنه وحده الذى يستطيع أن يصوغ مستقبله على الشكل الذى يريده ، فان ذلك لا ينقص من حاجته الشديدة الى التحرر من الخوف الذى يجعل كل ذلك سراباً يبدو فى صحراء قاحلة جدباء . ان انسان الماضي كان يتطلع الى الآلهة بحثاً عن تفسير للكوارث التى تحل به ، أو للظواهر التى يعز عليه ادراك كنهها ، وطلباً للمشورة بشأن الاسلوب الذى يتبعه للتخفيف من أضرار القوى التى تحيط به أو الاستزادة من خيرها ، مما كان يبعث فى نفسه شعوراً غامراً بالرضى . أما اليوم فهو يتطلع بذات الايمان والاندفاع الى العلم ، ويتوقع منه ، ما كان يتوقعه من الآلهة فى العصور الماضية ، ولكن المحزن فى الأمر ان العلوم التي نحتاج اليها أكثر من غيرها فيما يتعلق بالانسان لا زالت تجو فى بطء شديد ولا زالت أقل العلوم تطوراً .

لقد أساءت الحضارة المعاصرة فهم الانسان ونسيته ، على الرغم من أنها أساساً من صنعه، وقامت من أجل سعادته وتوفير الرفاهية والخير له ، عن طريق ما يتوفر لها من قوى جديدة استطاعت بها أن تزيد من سيطرتها على الطبيعة ولكنها لم تستطع أن تنظم العلاقات الاجتماعية تنظيماً سليماً يكفل للانسان ما كان يبحث – ولا يزال يبحث – عنه من طمأنينة ، ومن ثم كانت النتيجة ان ازداد الانسان احساساً بالقلق والخوف بالقياس الى ما كان عليه حاله فى العصور السابقة .

والجدير بالملاحظة أن هذه الحضارة قد بدأت مسيرتها – كما أسلفنا – بايقاظ الفردية فى نفس الانسان ، وتغذية جذوة التمرد فى نفسه بما يكفل لها الاستمرار ، كما أن كل الخطط التي وضعتها ودعت اليها ، كانت تهدف فى المقام الأول الى تأمين أكبر قدر من العدالة الاجتماعية والرفاهية البشرية ، ولكن ذلك كله جعل الاهتمام يتحول من التركيز على الكيف الى الاهتمام بالكم ، مما جعل بعض العلماء والمؤرخين يميلون الى أن أول التغيرات الحاسمة التى حدثت فى الحقبة الأخيرة ، تلك الأهمية الجديدة التي ظفرت بها القياسات الكمية باعتبارها أساساً سليماً للوصول الى نتائج صحيحة فى مجالات البحث العلمى ، سواء فيما يرتبط بالمادة أو بالانسان (٩) ، وهو ما حدث فعلاً وكان أن ترتب عليه أن اهمل الانسان الفرد لحساب المجموع ، مع أنه يجب أن يكون واضحاً أن أرواحنا ، وأحلامنا ومشاعرنا ، ليست أقل أهمية من بطوننا ، ذلك أن جميع الأفراد يتطلبون أشياء معينة بالاضافة الى تلك التي تكفل لهم البقاء على قيد الحياة . . . نحن فى حاجة الى ارضاء « الأنا » أو الذات . . ونحن بحاجة الى نوع من الطمأنينة حين يكتنف الشك نتائج الجهود التي نبذلها .

ان أخطر ما نلاحظه فى تتبعنا لمشكلات الحضارة المعاصرة هو احساس الانسان بفقده قيمته وشكه فى الاسس التي قام عليها العلم

(٩) A. R. Hall, **The Scientific Revolution,** 1500—1800—London 1944—P. 118-119.

الحديث، وظهور الجيل الذى اصطلح المؤرخون وعلماء الاجتماع على تسميته بجيل ما بعد الحرب وهو الجيل الذى يحس بالمرارة الشديدة ، واليأس المدمر ، وعمق المأساة الانسانية ، مما جعله يفقد ثقته بكل الأنظمة ، وبكل ما استقرت عليه البشرية خلال رحلتها الطويلة عبر الزمن حتى عصرنا الحاضر .

ان الازمة الحقيقيةهيأن الحضارة المعاصرة قد غذت فردية الانسان فنمت فيه « الأنا » ، حتى أصبح كل واحد منا يحس أنه انسان فحسب ، وليس انساناً فى كون وفى مجتمع ، ذلك أنها خلقت من الانسان والطبيعة ثنائية غير صحيحة ، واعتبرت الطبيعة هي المادة والأشياء الجامدة والحيوانات ، أما الانسان فهو كائن منفصل ، له عالمه الخاص به . كما استحدثت تفاوتاً لا يفتأ يتسع ، ويتزايد بين طرقنا فى الحياة ، واسلوبنا فى التفكير . ولعل نظرة عابرة الى القوانين السائدة فى عالمنا الآن توضح لنا ذلك ،فالمشرع لا يزال يطبق المعايير القديمة والقوانين البالية التي كانت ملائمة لعصور سابقة على عصرنا الحاضر الذى انتشرت فيه الطائرات والصواريخ والأقمار الصناعية . ولعل هذا هو ما دفع مجموعة من المفكرين من أمثال **ياسبرز ، وشفايتزر** الى ادانة العصر الصناعي الحديث لأنه يحط من قدر الانسان ويقضى على عنصر العمق فى شخصيته (١٠) . انهم جميعاً يؤكدون أن شخصية الانسان تتضاءل فى مجتمع تغلب عليه الآلة ، فالانسان فى مثل هذا المجتمع لا يهتدى لذاته الباطنة ، وانما يضيع وسط الآخرين ، ولا يفهم من القيم الا ما كان يحمل طابعاً جماعياً ، أما القيم الفردية فهي مجهولة لديه تماماً . . .

ان العلم الحديث قد خلق للانسان الحالي بيئة مادية واجتماعية وفكرية غاية فى التعقيد وتركه لكي يعيش فى اطارها ، ويعانى منها ، فلم يهتم باعداده لمواجهتها وتقبلها ، وتحمل مشاكلها وتعقيداتها ، فقد تضخمت الآلة والمادة تضخماً ، أصبحنا نحتاج معه الى تنظيم مواز فى عالم الروح .

ان من مهام الحضارة أن تزود افراد كل جيل بايجابات فعالة وجاهزة لمعظم المشكلات التى قد يواجهونها والتي قد تنشأ نتيجة لحاجات الأفراد بوصفهم أعضاء فى جماعات منظمة . ويمكن لنا أن نقسم هذه الحاجات الى نوعين :

١ ــ حاجات عملية يجب تلبيتها من أجل ضمان استمرار البقاء لكل من المجتمع والأفراد الذين يتألف منهم .

وتلبية هذه الحاجات العملية ــ فى حقيقتها ــ مشكلة مادية ودنيوية ، وامكانات حلها تحددها عوامل قد لا تخضع دائماً لسيطرة المجتمع وفى الوقت نفسه لا بد من سد هذه الحاجات اذا اريد للمجتمع أن يظل مستمراً فى أداء وظائفه .

٢ ــ حاجات نفسية وهي التي يجب تلبيتها من أجل اشاعة السعادة والطمأنينة فى نفوس أفراد المجتمع . ويتوقف استمرار بقاء أى مجتمع على قدرة حضارته على تلبية كل من هذين النوعين من الحاجات ، غير أن طرق تلبيتها تتباين تبايناً كبيراً تبعاً لاختلاف المجتمعات ، كما أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأساس الذى تقوم عليه كل حضارة ، ذلك أن المجتمع فى سعيه الدائم للوفاء بهذه الحاجات يكتشف فى الوقت نفسه الحقائق المتصلة ببيئته الطبيعية وموقفه منها وامكاناته لمواجهتها .

---

(١٠) Albert Schweitzer, **Civilisation and Ethics** — 3rd ed. London — 1944 pp. 11 — 15.

ومن أهم السمات التي يتميز بها عصرنا الحديث ما يمكن أن نلمحه من سرعة التغيرات الثقافية وكثرتها وارتباطها الوثيق بأهم الجوانب الأساسية للحضارة ، فلعل أهم ما يميز الفترة الأخيرة من عصرنا تلك التي تبدأ منذ أواخر القرن التاسع عشر، هو الاهتداء الى طاقات جديدة فى الصناعة وتقدم وسائل الاتصال بين المجتمعات مما أدى الى ظاهرة كان لها أكبر الأثر فى العلاقات الدولية سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ونعنى بها وضوح ظاهرة العالمية .

لقد اكتشف الانسان المعاصر كيف يولد القوة ، وكيف يطبق الطرق العلمية على حل المشكلات التي تواجهه فى عملية الانتاج ، وكان من جراء ذلك أن تزعزعت اسس الحواجز التي حددت امكانات التطور الحضارى عبر معظم عصور التاريخ المدون . لكن هذا كله لا يعنى أننا قد أصبحنا نتمتع بحرية كاملة فى الحركات أو التطور ، وانما يعنى أننا أصبحنا نعمل ضمن حدود جديدة تزودنا بامكانات متجددة للنمو .

وفى عصرنا الحاضر فان التكنولوجيا هي التي تعين الحدود النهائية التي يمكن للحضارة أن تتطور ضمنها فى نهاية المطاف .

ونحن نستخدم مصطلح التكنولوجيا هنا بمعناه الواسع جداً للدلالة على الطرق التي طورها المجتمع لمواجهة بيئته الطبيعية، فالمتأمل فى حضارتنا المعاصرة يلاحظ أن الوثبات التكنولوجية تلعب فى التطور الحضارى دوراً مماثلاً تقريباً للدور الذى تلعبه الطفرات الأساسية التي تحدث من أن لآخر فى تطور الكائنات الحية ، اذ أنها تزود المجتمع بمنطلق جديد للتطور مما يؤدى بدوره الى انتاج أشكال جديدة تختلف عما عرفناه من قبل .

ولعل أكثر ما يهمنا فى هذا المجال هو أن التغيرات التكنولوجية الأساسية التي نشأت من اختراعين جوهريين **أولهما** كيفية انتاج القوة .. **وثانيهما :** الاسلوب العلمى فى التفكير، لم تصل بعد الى نهاية تطورها . ولسوف يترتب على التطورالهائل فى انتاج القوى أن تفقد بعض المناطق اهميتها ويكتب للبعض الآخر أن يكتسب اهمية جديدة ، كما أن الاسلوب العلمى يقوم فى جوهره على عاملين هما : التجربة المتكررة والتسجيل الدقيق لنتائجها التي يجب أن تقاس بطرائق موضوعية بعيدة كل البعد عن الاستنتاجات الذاتية للفرد .

وهذه القوى الجديدة التى أطلقت من عقالها .. أضخم وأخطر من أن تترك دونما ضابط أو توجيه واع ، ذلك أن اطلاقنا العنان لهذه القوى دون سيطرة من جانبنا،من المرجح أن يؤدى الى انهيار الحضارة التي انتجتها ، فطبيعة الحياة فى المجتمع الصناعى الذى تتشابك فيه العلاقات وتتداخل تداخلاً كبيراً . . اذا ما تركت لتسير فى مجراها الطبيعي دونما تدخل فان ذلك سوف يؤدى الى خلل المجتمع وفساده ، فالمجتمع الذى نعيش فيه تخلق فيه قوى جبارة ، اذا تركت دونما تدخل فان ذلك يؤدى الى تراكم القوة والثروة والنفوذ فى أيدى قلة تستطيع التحكم فى الباقين دون عناء أو جهد وهذا التفوق يأتى لأن المجتمع الصناعى يتيح للقوي اذا ترك حراً أن يزداد قوة ، وللضعيف اذا ترك وشأنه دون حماية أن يزداد ضعفاً .

وهكذا يتضح لنا رغم أننا لا نستطيع أن نزعم أننا قد وقفنا على جميع جوانب حضارتنا المعاصرة ومشكلاتها ــ أن المشكلة الرئيسية التى نعاني منها هيأننا نعيش فى ظل حضارة

تُعلى من شأن العلم ونتائجه وتعرف الكثير عن مناهجه ، ولكنها لا تستخدم هذه النتائج والمناهج فى تنظيم حياتنا الخاصة . لقد مكننا العلم من السيطرة على كل ما يوجد على سطح الأرض تقريباً وكان من الممكن ايضاً أن ييسر لنا معرفة أنفسنا والسيطرة عليها وان يكفل لنا نجاح حياتنا الفردية والاجتماعية ، اذ انه من المؤكد ان كل حضارة يُراد لها الاستمرار لا بد وان تقوم على المعرفة العلمية للانسان ، ذلك أن العلم يمثل افضل السبل التي يمكن ان تساعدنا فى سعينا لتحقيق معرفة سليمة لا تقبل الجدل .

ومع ذلك فان الحقيقة هى أن الصورة العلمية للعالم الحقيقى ناقصة جداً .. انها صامتة تماماً بشأن كل ما هو قريب الى نفوسنا ، أى كل ما يعيننا على تحمل أعباء الحياة وعلى الاستمرار فيها .. وهي لا تعرف شيئاً عن الله والأزل ، وعن الخير والشر والجمال والقبح ، وهكذا فاننا باختصار ــ هلى حد قول **شرودينجر** ــ لسنا من هذا العالم الذى يبنيه العلم لنا ، ولسنا فيه ، انما نعتقد أننا كذلك ولكن الحقيقة أن أجسادنا فقط هى التى يمكن أن تقول أنها فيه .. (١١) .

الفولكلور والحضارة :

لا شك أن الانسان قد تنبه منذ القدم الى فنونه ومأثوراته ، فاعتنى بها ، وعمل لاستمرارها ، ولكن هذه العناية لم تكن مقصودة لذاتها ، ولم يحاول الذين جمعوا هذه المأثورات أو سجلوها ، واشاروا اليها أن يخضعوها لمنهج يفى بطبيعتها ويدرس قضاياها ، ومن ثم فلم يشغلوا انفسهم باستخلاص القوانين التي تصدر عنها هذه المأثورات من ناحية ، أو التي تعين على تمييزها واستخلاص ما تعبر عنه من قيم أو ما تثيره من قضايا من ناحية اخرى .

ان العناية بالمأثورات الشعبية على أساس علمى ، لا شك جديدة ، فهي ترجع الى منتصف القرن الماضي فحسب . ونحن نستطيع دون ريب أن نرى العلاقة بين احياء هذه المأثورات وبين يقظة الوعى القومي التي عمت اوروبا منذ أوائل القرن الثامن عشر ، ثم انتشرت ــ ولا تزال ــ فى آسيا وأفريقيا وغيرهما خلال هذا القرن .

وهكذا بدأت جميع الشعوب الاوربية تُعنى بجمع مأثوراتها الشعبية وتصنيفها ، ومحاولة دراستها على أساس علمي بدافع من يقظة الوجدان القومى أولاً ، نجد مصداق ذلك عند ظهور الحركة القومية الألمانية التي دعت الى وحدة الشعب الالماني ، كما نجده يساير الدعوة الى القومية فى ايطاليا وروسيا وفرنسا ولكن هذا الحافز القومى لا ينهض بنفسه ، وانما يكمله حافز ديمقراطي ، ذلك ان الدعوات القومية الحديثة والجهود التي بذلت لتحقيقها لم تكن مجرد نزعات عاطفية تصدر عن وجدان جمعى أو قومى فحسب ، وانما كان وراءها مضمون ديمقراطي دعا الى الاهتمام بالانسان العادى من حيث هو انسان ، له كل المقومات الانسانية ، بصرف النظر عن الاعتبارات الاخرى التى كانت تثير الاهتمام بأفراد معينين من الأفذاذ والعباقرة . ويحدد **الكزاندر كراب** مقاييس حركات احياء التراث الشعبي فى العالم فى اطار موجتين متتابعتين : احداهما تلك التي صاحبت اكتشاف الانسان لنفسه ــ وهو ما عرفناه من نهضة اوربا بعد العصور الوسطى ــ والاخرى رافقت حركة اكتشاف العلماء للانسان العادى ــ وهو

---

(١١) Edwin Schrodinger, **Nature and the Greeks**, Cambridge, 1945, PP 93—96.

ما كان من نتيجة الثورة الصناعية ، والثورة الفرنسية (١٢) .

ومن ثم نستطيع ان نقول ان الاهتمام العلمي بالفولكلور ودراسته انما هو ثمرة من ثمار الحضارة المعاصرة ، ولعل هذا هو أحد الجوانب الايجابية التي يجب أن نذكرها لهذه الحضارة . وربما كان تعليل اهتمام حضارتنا المعاصرة بالفولكلور ، سهلاً ميسوراً ، ذلك أنها حاولت أن تراب الصدع الذى أحدثه التطور الصناعى الخطير ، بين الجانب المادى ، وبين الجانب المعنوى من حياة الانسان ، وقد انعكست أثار هذا التطور على التنظيمات الحضارية المختلفة فى المجتمع المعاصر ، وهي التنظيمات التي يمارس المجتمع من خلالها توجيه حياته الاجتماعية وتقنينها ، كالتنظيم العائلى والاقتصادى والدينى ، والسياسي ... الخ . ومن الطبيعى ان تكون هذه الميادين هى ميادين التغير الحضارى الذى نشأ عن القوى الجديدة التي أخذت تحتل دورها فى توجيه المجتمع وقيادته ، والسيطرة على مقدراته ، ومن ثم انعكست عليها آثار هذه التغيرات ، سواء فى تكوينها أو فى وظائفها . ونحن اذا أخذنا مجموعة من هذه التنظيمات الاجتماعية فاننا سوف نلمس مدى ما أصابها من تغير نوعى وكمى ، ذلك أن المجتمعات القروية التقليدية ــ خاصة فى العالم الغربى ــ كانت تقوم على مجموعة من التنظيمات تتحكم فى اسلوب حياتها ، وأنواع النشاط التي تمارسها ، وترسم لها علاقاتها ، فكانت تقاليد الاسرة وعاداتها والشعائر الدينية وغيرها ، ألواناً من السلوك الذى ينظم حياة الافراد وفقاً لها ، ويضبط عن طريقها ويرسم هدف المجتمع فى الحياة ، والسبيل الذى سوف يسلكه لبلوغ هذا الهدف . ولكن الاسلوب الذى سارت عليه حضارتنا المعاصرة قد خلخل كيان هذه المجتمعات ، التي لم تعد ذات دور ايجابي فى النظام الاقتصادى وسلبها كل مصادر قوتها التي عاشت بها عصوراً طويلة ، تؤدى وظائفها الملقاة على عاتقها ، ولم يستطع ان يقدم لها بديلاً لما سلبه منها ، ولذلك ظل اسلوب التعبير الفنى الذى يعبر به الانسان العادى فى هذه المجتمعات عن نفسه ، غير متوازن من ناحية مضمونه مع التغير الهائل الذى حدث فى العالم من حوله ، والذى قد لا يحس به احساساً عميقاً ومن ثم يظل يحن حنينا غامضاً الى الماضي ، وينعى زمانه الذى لا يشعر فيه بالامن ولا يرضى عما يسود فيه من علاقات .

وكل ساعة نقول بكره حا تتعدل ..
ومهما نسعى نلاقى الزهر بهدلنا ...
ظروفنا هيّه كده حلفت ما تتعدل ...
الدنيا خلت قليل الأصل بهدلنا ...
ما دام معاه حظ احواله بتتعدل ...
وصاحب العقل فى الدنيا عايش مظلوم ...
مكسوف وساكت مش قادر يوم يتكلم ...
وآدى ايده فى النار ولاش قادر يقول مظلوم ...
لسانه مربوط مش قادر يوم يتكلم ...
انا مستجير بالنبى من دا الزمان مظلوم ...

ولكننا فى الحقيقة لا نستطيع أن نضع

---

(١٢) Alexander H. Krappe, Science of Folklore, Methuen Co., 1962.

الثورة الصناعية : يقصد بها تلك التغيرات التي طرأت على أساليب الانتاج على اثر اختراع جيمس وات (الآلة البخارية (١٧٦٩) . وتتمثل تلك التغيرات فى احلال الآلة محل اليد العاملة ، وتقريب المسافات وظهور المصانع الكبيرة وما تبع ذلك كله من تغيرات هامة فى النواحي الاقتصادية والاجتماعية . ولعل أهم آثارها فى الميدان الاجتماعى هو تاكيدها نهاية النظام الاقطاعى وبداية الراسمالية الحديثة .

الثورة الفرنسية : بدأت فى سنة ١٧٨٩ وكان من أهم نتائجها تقويض بناء اوربا القديم وتمهيد الطريق امام المذاهب الحرة فى القرن التاسع عشر والتأكيد على النزعات القومية .

مجتمعاتنا الشعبية فى العالم العربي ، فى نفس مستوى المجتمعات الاوربية أو الأمريكية ، ذلك اننا وان كنا نعيش فى ظل حضارة واحدة الا أن تمثلنا لهذه الحضارة ، واستيعابنا لجوانبها المختلفة ، وظواهرها المتعددة المعقدة ، يختلف من مجتمع لآخر ، تبعاً للظروف العامة والخاصة التي تشكل حياة هذه المجتمعات ، وتصوغ علاقاتها وحياة أفرادها .

وعلى ذلك فاننا عندما نجد فى الموال المصرى ــ مثلاً ــ حديثاً طويلاً عن مشاعر الخيبة التي يلقاها الانسان فى حياته ، واحساسه بفقدان الطمانينة والأمن نتيجة لشعوره العميق بتدهور علاقاته الانسانية ، وانهيار القيم التي نشأ على احترامها ، والتسليم بها ، وايمانه بوجود قوى قوية ، قادرة وقاهرة لايستطيع حيالها شيئاً ، ولا يمكنه أن يفهم منطقها ، وان هذه القوى هي التي تسيّر حياته وتوجهها كيفما شاءت وهي قد تكون الزمن او الدنيا أو الحظ أو غير ذلك .. فاننا لا نستطيع أن نزعم أن التشابه بين تعبير الناس هنا وهناك ، انما حدث نتيجة ظروف موضوعية واحدة ، ذلك ان تأثير الحضارة الصناعية فى المجتمعات الغربية أكثر وضوحاً وتأثيراً منه فى مجتمعاتنا، ولذلك فهو ينعكس على اسلوب تعبير الفنانين عن أنفسهم وعن واقعهم وقضاياهم الفردية والجمعية على السواء . أما بالنسبة لمجتمعاتنا فما زال التعبير عن نفس المشاكل ينبع من منبع مختلف ... ربما كان الاحساس بالظلم فى مواجهة سلطة غريبة تحكمت فى هذه المجتمعات قروناً طويلة ... وربما كان الاحساس بالظلم الاجتماعى نتيجة احساس الانسان البسيط بأنه لا يوجد أدنى قدر من المساواة بينه وبين غيره ممن يمكون كل شيء فى حين أنه لا يملك حتى الحق فى الشكوى . وربما كان الايمان بما يعبر عنه المثل الشعبي المصرى « المكتوب ع الجبين لازم تشوفه العين » ومن ثم فان ما يحدث للانسان من خير ومن شر انما هو أمر مقدر لا مهرب له منه ؛ وربما كان غير هذا وذاك ، أو كل ذلك جميعا . . يقول الموال :

من فعل الايام كرهنا الدنيا وما فيها
والنفس زهقت من الاحوال بمافيها
ما فيش ولا يوم بتسيبنا الهموم فيها
عجزنا على غير أوان والفكر بهدلنا (١٣)
فيه الضلال ساد وشاهد الزور يتكلم ...
ولا أنا عارف مين ظالم ومين مظلوم ...
العبد واقف قصاد السيد يتكلم ...
وصاحب العلم فى الدنيا صبح حاير ...
والكلب شفته واقف قصاد الأسد جاير ...
لكن الدنيا هيّه كده . . فيها الجميع جاير . .
لها أصل جاير سوّ بيتوه الأصيل فيها . .

(١٣) لقد كرهنا الدنيا لتقلبها وعدم استقرارها على حال ، وضاقت النفس بما تحسه وتراه ، فالهموم لا تتركنا يوماً واحداً ، حتى لقد أصابنا الهرم ، والعجز من كثرة التفكير فى أحوالنا .

بكره : غدا ــ الزهر : لفظ شائع فى الاستعمال العامى فى مصر يعنى الزمن أحياناً والحظ أحياناً اخرى ــ هيه كده : هكذا هى ــ مش قادر ، ولاش قادر بمعنى واحد ، انه غير قادر . حاير : حائر ــ شفته : رأيته ــ جاير : جائر ــ سوّ بيتوه : يتوه ويضل طريقه .

معنى الأبيات : ولكننا نمنى النفس بأن الامور سوف تسير على ما يرام ، غير ان الحظ والزمن يقفان دائماً فى طريقنا وكأنما أقسما الا يتركانا نستمتع بحياتنا . فقد جعل الزمن الانسان الخسيس النذل يعلو علينا بما حباه من حظ ، فى الوقت الذى يظلم فيه العاقل الذى لا يستطيع أن يشكو او يتذمر لحيائه . ويستجير قائل الموال كما هى العادة فى العرف الشعبي عامة بالنبى (صلى الله عليه وسلم) لكى ينقذه . ويرفع عنه ظلم هذا الزمن الذى ساد فيه الضلال . فاصبح الكذابون فيه أصحاب الكلمة العليا واختلت موازينه ؛ فلم يعد يعرف الانسان الكريم العنصر من غيره ، وضل صاحب العلم طريقه فهو حائر لا يعرف السبيل الى ما يريد ، وجارت فيه الكلاب على الاسود ، وينتهى الى ان هذا هو حال الدنيا الكل فيها ظالم لنفسه وظالم لغيره ، وليس ذلك بالغريب من وجهة نظره لان الدنيا نفسها ظالمة سيئة ، يبتلى بها الناس ، فتتركهم حيارى مضيعين .

وعلى الرغم من أن الموال السابق يسلب الانسان كل قدرة على مواجهة سوء دنياه ، وتعثر حظه ، حتى يسوى بين العقلاء الذين يعرفون حقيقة هذه الدنيا ، ومن ثم كان يجب عليهم أن يسعوا الى فرض ارادتهم عليها لما فيه صالحهم ، وصالح الجماعة كلها ، وبين غيرهم ممن يقنعون من الحياة بمجرد الحياة فحسب ، الا أننا سنجد نموذجاً آخر ، يخالف المثال السابق ، اذ يدعو الانسان الى التمسك بقيم معينة ، وفضائل محددة يرتضيها المجتمع ويود لأفراده جميعاً أن تتحقق فيهم ولهم :

يا كامل العقل ... عقلك فى الدماغ ينعاز ...
العقل زينة الرجال ...
اما الشرف ينعاز ...
اوعن تعادى الرجال ...
دا قليل الرجال ينعاز ...
وحياة محمد النبي اللى
ذكره ع اللسان ينعاز ..
العقل والدين ... وفقر بلادين ...
ورضا الوالدين ينعاز ... (١٤)

فهو هنا يركز على كمال العقل ، والشرف ويعترف بقيمة الرجال ، ويعلى من شأن الحياة اذا تحقق فيها كمال الدين ، وتوفر للانسان فيها ما يقيم أوده ، ويحفظ له حياته ، ولكن الحقيقة ان هذه القيم المجردة التي يُصعد اليها المجتمع وجدان أفراده ليس من الضرورى أن تتحقق ، ذلك أنها لو تحققت لما كان هناك مجال للشكوى أو الاحساس بالمرارة ، مما ينعكس على اسلوب التعبير الفنى الشعبى . وهو ما يمكن لنا أن نجد أمثلة كثيرة عليه .

لقد حظيت المظاهر المختلفة للحياة الانسانية، سواء فى جانبها المادى أو المعنوى باهتمام الانسان فى المجتمعات الشعبية ، فدفعته الى التفكير فيها والتعبير عنها ، والتساؤل عن ماهيتها ، ولم تكن هذه التساؤلات هى التساؤلات الفلسفية التى يمكن لنا أن نراها عند الفنانين والمفكرين والعلماء الذين شغلتهم فكرة الحياة والوجود وموقف الانسان منهما ، والذين حاولوا أن يسبروا غورها ، كى يتوصلوا من وراء ذلك الى نظرية فلسفية عامة شاملة يصوغون فيها وجهة نظرهم تجاه الحياة وموقفهم منها . فالمجتمع الشعبي قد وقف من الحياة موقفاً موضوعياً ، ونظر اليها نظرة واقعية الى حد كبير ، فرأى جانبها المشرق ، كما رأى جانبها المظلم المفجع وعبر عن كلا الجانبين فى تراثه الفنى . ولكن الشىء الذى يلفت النظر أنه ركز على الجانب المؤلم منها ، ذلك الجانب الذى جعله يشعر أنها ليست وروداً وأضواء باهرة كلها ، وان الألم والبؤس شيئان ضروريان لا بد للانسان من أن يُسلم بهما ، ولقد ذهب بعض الباحثين الى أن ذلك انما هو نتيجة للموقف السلبي للانسان فى المجتمعات الزراعية ، أما فى المجتمعات الصناعية فقد تحول موقف الانسان بتأثير الثورة الصناعية من السلبية الى الايجابية ، لأن عمله أمام الآلة يستوجب منه أن يكون ايجابياً فى سلوكه وموقفه من الحياة ، اذ أنه يشكل الطبيعة ويحورها .

ولكن الحقيقة أن هذه النظرة ليست خاصة بانسان المجتمع الزراعى ، ففى الزراعة

(١٤) ينعاز : مطلوب ــ او عن : حاذر .

لا يمكن اعتبار الانسان سلبياً تماماً أمام الطبيعة أو الحياة عامة ، كما أنه لا يمكن تصور أن موقف الانسان قد تحول فجأة من السلبية الى الايجابية بمجرد تغير شكل العمل (١٥) .

وعلى أية حال ، فسواء كان ذلك بسبب سلبية الانسان ، أو واقعية نظرته الى الحياة ، وفقاً للنمط الحضارى الذى يعيش فى اطاره ، فان الانسان يعرف أن الألم ملازم للحياة ، وأن الاحساس بهذا الألم يزداد يوماً بعد يوم ، ومن ثم فقد حاول أن يعزوه الى أسباب مختلفة منها طغيانه هو نفسه ، كما يبدو ذلك فى القصص الشعبى عامة . اذ تحكى احدى الحكايات الشعبية أن صياداً فقيراً رأى أثناء ذهابه للصيد ، ثوراً يرعى فى أحد الحقول الجرداء ، فعرض عليه أن يأتي له بما يأكله ، ولكن الثور يشكره ويرفض معونته ، فلما سأله عن سبب الرفض رد الثور بأنه « لو شبع فانه سينطح » (أي أنه لو شبع فسوف يبغى ، ويتجبر) . ويمضى الصياد فى طريقه ، ويكافىء الثور الصياد على روحه الطيبة بأن يخبره كيف يصطاد كما يطلب منه أن يعود مباشرة بأول صيد يخرج له . وينفذ الصياد نصيحة الثور ، فيرمى شباكه ، ويجذبها فاذا هي تخرج له بصندوق يحمله الى داره ، ليجد فيه فتاة جميلة من حوريات البحر . ويستاء الصياد من وجود الفتاة لضيق رزقه ، وعدم قدرته على الوفاء بحاجاته الشخصية ، ولكن الفتاة تطمئنه بأنها ستتزوجه ، وانه سيثرى ويصبح ذا شأن عظيم ، فما عليه الا أن يذهب كل يوم الى حيث وجدها ، وينادى على أخيها ويطلب منه ما يريد . ويعمل الصياد بما قالته له زوجته ، ويبدأ حاله فى التحسن ، ويصبح ذا تجارة كبيرة وأموال كثيرة . وفى أحد الأيام تتنكر له زوجته فى شكل امرأة اخرى وتذهب اليه فى متجره ، وتغريه بأن يترك زوجته ليتزوجها هي ، اذ كيف يقبل ان يتزوج امرأة لا يعرف أصلها ، وليست انسية . . وتوغر صدر الرجل فيبدأ فى الاساءة لزوجته ــ وهي نفسها التي ذهبت اليه لتغريه ــ حتى ينتهى به الأمر الى أن يطلب منها أن تصحبه لكى يعود بها من حيث أتت .

وتستعطفه زوجته أن يبقيها فيزداد اصراره على طلاقها وارجاعها الى حيث وجدها أول مرة ومن ثم يصحبها الى البحر ، لكي تختفى فيه ، وعندئذ ينظر الى نفسه فيجد أن قد عاد سيرته الاولى فقيراً معدماً لا حول له ولا قوة ، ولا مال ولا تجارة ، فيحمل شباكه ويعود الى الصيد ، ويلتقى مرة أخرى بالثور فى نفس المكان الذى قابله فيه من قبل ، فيعرض عليه ان يأتيه بما يشبعه اذ ليس أمامه شىء يؤكل فيرد عليه الثور قائلا : « أصلى لو كنت شبعت كنت نطحت » ، فيتركه الصياد ويستمر فى طريقه .

لا شك ان مضمون هذه الحكاية واضح فى أنه يعزو سبب الخراب الذى حل بالانسان الى الانسان نفسه ، فهو لم يرض بما عنده ، ولم يكن وفياً لمن كانت السبب فى تبدل حاله الى النعيم بعد البؤس ، ومن ثم عاد كما كان لأنه لم يكن يستحق ما حدث له .

كما عزا الانسان أسباب الألم أيضاً الى

---

(١٥) راجع الفصل الخاص بالانقلاب الصناعي في كتاب :

E. Eyr (ed.) **European Civilisation : Its Origins and Development,** London 1937.

عوامل خارجة عنه ، عزاها الى طبيعة الحياة نفسها التيخبرها نتيجة لتجربته معها وخبرته المتراكمة عنها ، التي انحدرت اليه عبر أجيال وأجيال ، حتى استقرت لتأخذ شكل الحقيقة التى لا تقبل الجدل أو المناقشة . فالراوى فى مقدمة السيرة الشعبية يؤكد على هذا الجانب فيقول :

انا الفايدة منى .. صلاتى على النبى ..
نبى عـــربى سيد ولد عـــدنان ...

لولا النبى لم كان .. شمس ولا قمـــر ..
ولا كوكب يضوى .. على الوديـــان ..

اهيئّى على أمــرا .. ما فاتوا نزيلهم ..
ماتوا وعاشوا .. ما قالوا الزمان تعبان ..

اهيئّى على أمرا .. كانوا معدن النسب ..
أهيئّى على أمرا .. واقول قصـــدان ..

ولا كل من قال .. يا فلان انت صاحبي ..
السن يضحك .. والقليب مـــلآن ..

دنيـا غـــرورة لا .. أمان لهـــا ..
تقلـــب تقلـــب كمـــا الـــدولاب ..

تفوت على الأخين .. تاخد خيارهـــم ..
ما تخلى الا الخـــايب الندمـــان ..

دنيــا دنيـــة توطـــى عـــزيـز
القـــوم .. وتـــرفـــع نـــدالهـــا ..

وتفـوت على البطلان تاخـد عصـــاته
.. وتخليه كمـــان دايـــر حـــيران ..

.. كدب من قال الدنيا تـــدوم لي ..
صـــدق ومـــن قال الزمان غـــدار ..

يا ما ناس كانت من الأرزاق وحايـزه ..
وساعة مما ماتت مـا طالت الدفان (١٦) .

فالدنيا خائنة غدارة لا تؤتمن ، لأنهـا لا تثبت على حال ، ولا يقر لها قرار حتى تذل العزيز ، وتعلى مـن شأن الحقير ، وهي فى جزء آخر من اغنية شعبية :

الدنيـا شـــينه غـــداره ..
تســـجى الحـلو بعـــده مـراره ..
لا فـرح ولا حزن يـــدوم .. (١٧)

لا تبدو بالجمال الذى تتراءى بـــه لعين الناظر ، اذ أنها قاسية ، كم بدلت من أحوال الناس،وغيرت من طبائعهم وعاداتهم وأخلاقهم، ومن ثم فالناس دائماً ينظرون اليها نظـــرة المتوجسين الخائفين من غدرها ، فاذا غدرت فانهم ينعون أنفسهم لأنفسهم ولغيرهم ممن قاسوا منها مثل ما قاسوه .

ومن الملاحظ أن كلمتى « الزمن والدنيا » كلمتان مترادفتان فى التصـــور الشـــعبي تؤديان نفس المعنى ، وينسب اليهما كل مـا يمكن أن يصيب الانسان من كوارث ونكبات ، فالزمن فى الأغنية هو الذى يفرق بين الأحبة والخلان وهو الذى يجعل الحدث الصـــغير يشيب قبل الأوان :

شيبتنى يا زمـــان وعلت الهم عـن جيلى
وانا كنت حادث صغير السن عـن جيلى

---

(١٦) اهيى : أبكى ــ مافاتوا نزيلهم : اى لم يتركوا ضيفا طرق بابهم دون ان يكرموه ــ امرا : امراء ــ قصدان : قصائد ــ الدولاب : الساقية .

دنية : دنيئة ــ توطى : تحط من قدر ــ حـــايزة : حائزة .

(١٧) شينه : سيئه ــ تسجى : تسقى .

رجعت غدرت بيّه يا زمان وتعبت عن جيلى
وفضلت صابر ع الحلوه وع المرّه
ورضيت بلبس الخيش ما
دام عرى الجسد مستور
واللى زرعته ما طلعت ثمرته مره ..
لكن كله محتم على الجبين منظور
حصدت ، لقيت أحوال الزمان مُرَّه ..
أنا جيت ألعب الزهر من كفى ومن ايدى
عواذلى كسبم وانا اللى خسرت عن جيلى .. (١٨)

وهكذا يوضح الفنان الشعبي باسلوب تعبيره الذى يتميز به ، علاقة مجتمعه بالدنيا وبالحياة وبالزمن .. وما يجدر بنا الالتفات اليه تلك الروح العامة التي تسيطر على النماذج التي ذكرناها ، فهي مغرقة فى الايمان بالمقدر أو المكتوب ، الذى لا يستطيع الانسان فكاكاً منه ، فالأمثال الشعبية تقول « المكتوب ع الجبين لازم تشوفه العين » ، « المكتوب مامنوش مهروب » على الرغم من أن الدعوات الحديثة فى الفكر والفلسفة عموماً تذهب الى أن الانسان سيد مصيره ، وأنه صاحب قدره وأن ارادته هى العليا ، كما يحاول العلم الحديث أن يثبت ذلك ، ومن هنا يمكن أن نلمح وجهاً من وجوه التناقض الحادة بين الشكل العام الذى تريد الحضارة المعاصرة أن تبدو عليه ، من أنها حضارة علمية فى المقام الأول ، وهى بهذا المعنى أيضاً صناعية بالدرجة الاولى وبين جوهر أحاسيس الناس ومشكلاتهم العامة والخاصة ، واحساسهم المزمن بالضياع والخوف من مواجهة قوى الزمن الجبارة العاتية التي لا ترحم . ولعلنا نستطيع أن نذهب فى تعليل هذه النظرة الشعبية الى الدنيا والزمن ، والاصرار الدائم على ذمهما ، الى أن المجتمع يرى أن الحكمة تقتضى أن يتقبل الانسان حقائق الحياة مرها قبل حلوها ، ذلك أنه لما كان على الفرد أن يعانى من الخسارة ، ويقاسي من الظلم ، وما قد يلاقيه فى حياته من حرمان ، أو نكران الأهل والأصدقاء ، وهجران الأحباب وان ذلك سوف يسبب له بالتأكيد آلاماً عميقة ، وجراحاً ليس من السهل ان تلتئم ، فقد أراد المجتمع أن يعده لتقبل هذه الآلام والأحزان ، دون أن يكون لها تأثير كبير عليه ، مادام ينتظر منها ذلك ، فى أى وقت وفى أى مكان . فالألم والعذاب اللذان يلاقيهما الفرد فى أثناء حياته ، يبدوان فى ثقافة المجتمع الشعبي حقيقة لا بد من قبولها ، ذلك أنه مهما فعل ، فلن يستطيع أن يقدم أو يؤخر فى الأمر شيئاً ، مما يمكن أن ينشأ معه احساس بالعجز أمام الحياة ، ومن هذا الشعور بالعجز ينبع الاحساس الممض بالألم الذى يلف تعبير الأفراد بأردية سميكة من الحزن والتفجع ، ولكن على الرغم من كل شيء ، فلا يمكن أن تكون الصورة بهذه القتامة ، ذلك أن المجتمع الشعبي لا بد من أن يستحدث توازناً بين جوانب الحياة المختلفة اذا أراد لنفسه الاستمرار ، ومن ثم فهو لا يستطيع أن يركز على الجوانب المظلمة من الحياة فحسب أو على ما يلاقيه الانسان من ألم ، وما يحس به من عجز أمام مشاكله المختلفة ، ولذلك فهو لا بد من أن يُشيع قدراً من التفاؤل والايمان بامكان حصول الانسان على السعادة التي تتمثل فى اجابة مطالبه ، وتحقيق طموحاته ، حتى لا ينهار بناؤه ولا يحدث خروج حاد على تقاليده

(١٨) علت : تحملت ـ حادث : صغير السن (حدث) ـ بيه : بى ـ لبس الخيش : كناية عن تدهور الحال والفقر ـ الزهر : الزمن والحظ ـ كسبم : كسبوا وربحوا ـ عوازلى : أعدائي ومن لا يريدون لى الخير .

المستقرة البطيئـــة التغير . ويمكننـــا أن نقول ان المجتمعات الشعبية قد نجحت فى هذا المجال الى حد كبير بالقياس الى المجتمعـات الأكثر مدنية ، والتي أدت قسوة الحياة فيها ، وعدم وجود الأساليب التي تضمن الموازنة بين حاجات الانسان المادية وبين حاجاته المعنوية ، أو المنافذ الطبيعية التي يستطيع الانسان عن طـــريقها أن يقضـــي علـــى أســـباب تـــوتـــره وقلقـــه .. أدت الـــى نشوء الاتجاهات العدمية ونزعات الاغتراب ، والاحساس بالانفصال عن المجتمع والحياة فى تلك المجتمعات وهو ما لا نجده فى المجتمعات الشعبية. ففى الحكايات الشعبية ينال البطل كل ما تصبو اليه نفسه بعد أن يمر بسلسلة طويلة من المشاق والمصاعب والعقبات ، تكون محكاً لقدرته وصلابته ، ومقياساً لاستحقاقه فى النهاية أن يحصل على كل شيء . والمجتمع يقدم عن طريق رسمه لصورة هذا البطـــل نموذجاً للسلوك الذى يريد أن يصـــوغ سلوك أفراد المجتمع كله وفقاً له ، حتى يضمن لـــه ولهم حياة مستقرة تسودها القيم والمثـــل العليا التي يطمح الى تحقيقها .

لقد رأينا الصورة التي تعكس احســـاس المجتمع الشعبي بالحياة ، ورأينا أنهـــــا تتميز بقدر كبير من الواقعية ،فهى تعطينـــا الوجه المظلم ، كما تعطينا الوجه المشرق أيضاً ، ورأينا أن مشكلة الوجود الانسانى ليســـت بالحدة التى نراها عند المفكريـــن والادبــــاء المعاصرين الذين يعيشون فى مجتمعات تتأثر بالآلة اكثر من غيرها ، وتتجه للبحث عن تأكيد ذاتية الفرد بعد أن طغى عليها هدير الآلات . أما المجتمعات الشعبية فانها تحس المشكلة من زاوية اخرى، **هى زاوية العلاقات الانسانية بين الأفراد ،** والتغير أو التبدل الذى يحدث فى الطبيعة من حولهم ، تلك الطبيعة التي لم يستطع الانسان الى الآن رغم التقدم العلمى العظيم ، ورغم الأجهزة الضخمة المعقـــدة أن يتوصل الى التنبؤ الصحيح أو حتى القريب من الصحة بما سوف يكون عليه حـــالها الا بشكل ترجيحى . كل ذلك لا شك يمكن ان يؤثر فى حس الأفراد فى المجتمع الشعبى ، وفى مشاعرهم وعقولهم،كما يؤثر فى حياتهم المادية، ومن ثم فليس غريباً اذن أن نجد ذلك منعكساً على أساليب ابداعهم الفنية .

ولنتحول بأنظارنا الى جـــانب آخر مـــن الجوانب التي يبدو فيها تأثير ثقافة المجتمع واضحاً جلياً ، فى مواجهة التطور الحضارى الذى يشمل العالم بأسره ، ونعنى بذلك جانب المعتقد الدينى . فالمعتقد الدينى واحـــد من أهم الروابط الأساسيـــة التي تربط بين الأفراد فى المجتمعات الشعبية ، وتؤكد مـــن انتمائهم اليها ، والمجتمع الشعبي يختلف فى ذلك عن المجتمعات التي بلغت شأواً كبيراً من التمدن ، مما أفسح المجال أمامها لكى تغير من طبيعة العلاقات التي تحتل عندها مرتبـــة متقدمة ، وتعدل من شكل انتماء الأفراد الى هذه المجتمعات . فلقد ضعف أثر الدين على النظام الاجتماعى فى المجتمعات الأخيرة ، وارتد دوره الثقافى خطوات الى الوراء ، ولكن ذلك لا يعنى أن الدور الروحى للدين لم يعد قائماً ، ولكنه يعنى أن التخصص الناشيء عن الحياة الحديثة ، والعلم الجديد ، وتقسيم العمـــل وتوزيعه الذى تقوم عليه الحياة المدنية ، قد حل محل بعض المناطق الرئيسية التي كـــان النشاط الدينى يعمل فيها . أما بالنســـبة للمجتمع الشعبى ، فان المعتقد الدينى يتخذ شكلين متميزين ، **أولهما** هو الايمان المطلـــق بالأديان السماوية ، ذلك الايمان الـــذى لا

يزعزعه شيء لأنه الايمان بالله سبحانه وتعالى، وتصديق أنبيائه ورسله وبكل الاسس التي تكون في مجموعها هذه الأديان السماوية .
وثانيهما : هو ذلك الشعور العاطفي بالارتباط بقوى روحية كبيرة مؤثرة في حياة الانسان ، تلك القوى التي قد تبدو في شكل ولي من الأولياء ، أو قد تبدو في شكل قوة أو قدرة خارقة يعتقد الانسان بوجودها ويرغب في أن يتكامل معها أو أن يسمو اليها ، وهو ما اصطلح الباحثون على تسميته بالمعتقدات الثانوية .
والفرد في المجتمع الشعبي يضع المعتقد الديني في مكانه اللائق به من نفسه ومن عقله ذلك أنه بالنسبة اليه وسيلته التي يفسر بها كثيراً من امور حياته وموته ، ويحكمه في العديد من علاقاته بالآخرين ، الى جانب الوظيفة الاساسية التي تتضح فعلاً من خلال المأثورات الشعبية ، وهي التي يمكن أن تضم ما سبق قوله ، ذلك أن الانسان في هذه المجتمعات الشعبية يعتقد أنه عن طريق الدين يمكنه أن يفهم العالم من حوله ، والذي يحفل بالكثير من الغموض ، الذي يقف الفرد أمامه عاجزاً ، وان الدين يمكنه أن يمده باجابات شافية مقنعة عن كثير مما لا يستطيع فهمه أو تعليله .
ولذلك فهو دائم التوسل بالأنبياء والرسل والأولياء ، دائم البحث عن سبيل ييسر له الحصول على رضا الله عنه وعن بنيه وآله جميعاً ،مما يشيع قدراً كبيراً من الطمأنينة في نفسه ، فيعود راضياً سعيداً ، قادراً على النهوض بأعباء حياته ، والتغلب على مشكلاتها، فتقول احدى الاغنيات الدينية :

يا رب يا خالق الخلق .. يا رب العباد ..
ومن قد قلت في القرآن ادعوني ..
اني دعوتك مضطراً فخذ بيدي ..
يا جامع الأمر بين الكاف والنون ..
نجيت أيوب من بلواه حين دعا ..
بصبر أيوب ياذا اللطف نجني ..
واطلق سراحي وامنن بالخلاص ..
كما نجيت من ظلمات البحر ذا النون ..

فهذه الاغنية تبدو ـ كما يتضح من اسلوبها ـ متخذة شكل الدعاء الذي يوجهه المغنى الى الله سبحانه وتعالى كي ينقذه وينجيه، وبالطبع فان المغنى عندما يفعل ذلك انما يمثل المستمعين اليه جميعاً ، ويتحدث باسمهم وهو في موال آخر يوجه النصح الى غيره والى نفسه في الوقت ذاته فيقول :

ياما أحسن العبد لما يكون سالك ..
وكل باب يدخله يوجده سالك ..
يا نفس لا ينفعك ولدك ولا مالك ..
قلي طمعك وروحي ابكي على حالك ..
رضوان يقول لنبي ادخل الجنة هنيا لك..
روى البخاري ومسلم والامام مالك ..
كتر الصلاة على النبي تمنع عذاب مالك ..(١٩)

فالمجتمع الشعبي يؤمن ايماناً كاملاً في رحمة الله التي تسع كل شيء ، وتغفر كل ذنب ، فالله جل جلاله ـ قد نجى « يونس » من بطن الحوت ، ونجى « أيوب » من مرضه العضال ، الذي أصبح بسببه بعد ذلك محوراً لحكاية شعبية تلقى رواجاً كبيراً بين الناس ، ويلقى صاحبها احتفالاً كبيراً من جانبهم ، اذ يروونها للموعظة

---

(١٩) سالك : خالص الايمان ـ سالك (الثانية) : مفتوح وميسر ـ هنيالك : هنيئاً لك ـ مالك (الاولى) : المال ـ رضوان : حارس الجنة ـ مالك(الثانية) : حارس النار.

والاعتبار وللدلالة على أن كل شيء انما هـــو بأمر الله ، وأنه لامنجاة للانسان الا بالصبر ، والايمان برحمة الله وعدله ، ذلك الايمـــان المطلق الذى يؤدى للدين حقه ، وللدنيا حقها ، فلا يتكالب عليها طامعاً فيملذاتها أو الاستكثار منها ، والا كان مصيره النار حيث لا ينفـــع الانسان يومئذ مال ولا بنون .

ومما لا شك فيه أننا نستطيع ملاحظة أن بعض المعتقدات الثانوية التي توجد فى ثقافة المجتمع الشعبى ، لا تنبع أصلاً من الاديـان السماوية التي يؤمن الناس بها ، كما لا تنبع أيضاً من الاطار الحضارى الذى يشجب كل نظرة غيبية ، والذى يجعل الحقيقة من شأن الحواس فقط اذ أنها هى القادرة على ادراكها فحسب . هذه المعتقدات الثانويـة كالعرافة والتنبؤ بالغيب وما الى ذلك ، تلقى استجابة عند الناس الذين يولونها اهتمـــاماً كبيراً ، ولذلك فان مأثوراتهم الشعبية حافلة بالكثير منها . فالتنبؤ بالغيب معتقد يجد قبولاً لدى المجتمعات الشعبية ، ولعل ما يشيع من قراءة الكف أو « الفنجان » والقدرة على معرفـــة المستقبل من دلالات خطوط الكف أو الشحنات الكهربائية التي يحملها والتي لا يستطيع أن يحسها أو يترجمها الا انسان أوتى قـــدرة خارقة ، أو شفافية لا يتصف بها الكثيرون ، ولا تتحقق الا لقلة قليلة جدا ، أو عن طريق الاشكال التي يرسمها ما يتبقى من « بـن » فى فنجان القهوة ، يمكن أن يسهم فى تأكيـد هذه الظاهرة التي يؤمن بها الكثيرون ، حتى فى اكثر المجتمعات علمانية ، وينظر المجتمـع الشعبي الى هؤلاء الذين لديهم القدرة علـى التنبؤ بالغيب نظرة تقديس واجلال واحترام ، ولكنها لا تصل الى درجة التقديس أو الاحترام التي يتمتع بها الأولياء . انه ينظر اليهم عـلى أنهم أفراد أوتوا من العلم وصدق الحدس مـا يمكنهم من معرفة ما يخبئه المستقبل للانسان، ومن المألوف أن نرى تلك القدرة منسوبة فى حكاياتنا الشعبية الى اناس على حافة الموت ، ففى سيرة « الزير سالم » يقول حسان اليماني لكليب سيد ربيعة وهو يستعد لقتله :

ســـنة ١١٠٠ تـدوب الرعيـــــه ..
ما تلقى جبـــل تدارى حـــداه ..

ويصح الخلســس ولبن الهـــلف ..
وتعمر الاسواق على روس النساه ..

ويبقى الجـار يرحـل من جارجاره ..
ولما يبقى الاخ يشـكى من أخـــاه ..

وتظهر ناس كبــــار العصـــب ..
يـــامـــا نقاسى منهـــم تعب ..

ويـــا ويـــل مصـــــــر
مـــن صـــفر اللحـــاه ..

ويقتل كليب فى وسط الجنايـــن ..
علشان عجـــوز تأتي فى الحمـــاه ..

ويقتلـه جســاس بـــن مـــره ..
بحر به سنها يشـــلع ضياه .. (٢٠)

ولا تقتصر هذه القدرة علىالتنبؤ بالغيبعلى القريبين من الموت فحسب ولكنها تنسـحب أيضاً ـ فى المخيلة الشعبية ـ على طوائفاخرى

---

(٢٠) تدارى : تختفى ـ حداه : عنده ـ الخلس : الانسان الذى لا اصل له ـ لبن الهلف : لبن الحيوان الذى لا يرجى منه اى عطاء ـ النساه : النساء ـ صفر اللحاه : صفر اللحى اى الاجانب من غير العرب ـ الجناين : الحدائق ـ الحماه: الحمى (أى حميجساس) ـ يشلع : يبدو شديداًباهراً .

من الأفراد . ولعل أشهر من تنسب لهم المأثورات الشعبية مثل هذه القدرة « ضاربى الرمل »أو « الضمارين » وفى نفس سيرة « الزير سالم » يفسر الرمال « لحسان اليمانى » حلمه الذى يلخص الأحداث التي تتوالى بعد ذلك فى السيرة ، ودائماً تثبت الحكاية صدق النبؤة التى قد لا يصدقها من تقال له فيقول الراوى بعد البدء بالصلاة على النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ وهو اسلوب مألوف فى كل حكاياتنا الشعبية وفى الكثير من اغانينا الدينية ، يقول على لسان حسان اليمانى :

اما أول ما نبدى نصلى على النبى ..
نبى عربى كل جمعه له عيد ..

قال اليمانى عشت من الاعوام ١٥٠٠
..عشت من الاعوام وانا متسلطنين ..

انا باحسب ان الدهر دام لى ..
أتارى الدهر غدراته قريبين ..

ويا رمال فسر لى حلومى ..
حلوم الليل منها مرعبين ..

حلمت الرعد يدوى فى الجناين ..
يهردم فى القصورا العاليين ..

حلمت ان مدينة من فوق مدينة ..
ومن فوقيها هوادج سايرين ..

حلمت ان القصر أظلم عليه ..
ولا عندى سعيف ولا معين ..

ويا رمال فسرى لي حلومي ..
حلوم الليل منها مرعبين ..

قال له يا ملك ادينى أمانك ..
أمان الله يخزى الكاذبين ..

قال له عليك الامان ثم الأمان .. يا رمال
تقول .. امان الله ولا تكون خايفين ..

قال له عمرك راح وزمانك مولى ..
ما بقى لك من الزمان الا قليل ..

تلات سنين يا ملك القبايل .. وفى
الرابعة حاتموت يا عز الملوك الكاسرين ..

ظهر لك ولد من خلفة ربيعة ..
صغير السن بعيون واسعين ..

ويقتلك يا عز البوادى .. على فرا
شك وانت قاعدين .. (٢١)

ان الحلم هنا يقوم بنفس الوظيفة ، خاصة وأن كثيراً من الناس يؤمنون بالحلم ويعتقدون فيما يحمل من رموز ، مما كان مجال دراسات كثيرة فى علم النفس وغيره من العلوم التى تصدت للانسان لتدرسه وتحلل غرائزه ونوازعه .

ويطول بنا الأمر لو تحدثنا عن كل جزئية من جزئيات هذه المعتقدات الثانوية التى تلعب دوراً كبيراً فى حياة الفرد والمجتمع ، ولا ينتقص من قدرتها على التأثير فى سلوك الناس ، ما نؤمن به من تفسيرات علمية لسلوك الانسان ورغباته الواعية ، وغير الواعية ...... الخ .. الا أن أهم ما يمكن أن نستخلصه من كل ذلك هو أن العناصر الحضارية الجديدة التى تأتى بها الحضارة المعاصرة ، سواء فى جوهرها أو فى

(٢١) متسلطنين : سلطانا ـ غدراته قريبين : أي أن غدره قريب فهو غير مؤتمن ـ يهردم : يهدم ويدمر ـ من فوقيها : من فوقها .

مظاهرها العامة ، لما تزل على السطح ، لم تتغلغل بعد فى نفوس الأفراد الذين يحملونها أو يعيشون فى اطارها . فالعنصر الحضارى الجديد لا يلغى القديم ، فقد تتغير صورة القديم أو تتعدل وظيفته ، ويصبح جزءاً من ظاهرة اخرى كما هو الحال فى كثير من الاختراعات الحديثة مثلاً ، أو فى بعض أنماط السلوك التى تتأثر تأثراً مباشراً بما يموج به سطح المجتمع من تيارات . ولو نظرنا بشيء من الامعان فى تاريخ الحضارات الانسانية لوجدنا أن العناصر التي تفقدها الحضارة فقداناً تاماً عناصر محدودة قليلة فى العادة ، اذ أن قانون التطور الحضارى يجعل الظواهر التى تفقد وظيفتها تتحول الى شكل آخر ، أو تندمج فى عنصر آخر ، ويمكننا أن نضرب عدة أمثلة على ذلك ببعض صور السلوك الديني والاخلاقي فهى عندما تفقد وظائفها الحيوية فى الحياة ، تتحول الى الفولكلور فى صورة امثال وحكايات شعبية تظل مؤثرة فى حياة الناس وسلوكهم . فالاسطورة عندما فقدت وظيفتها الدينية والعلمية باعتبارها دين وعلم المجتمع الذى كان يعتنقها ويؤمن بها ، ويفسر بها ظواهر الحياة والكون من حوله ، قد انفكت لكى تصبح مجموعة من المعتقدات الثانوية التى هبطت الى سفح الكيان الاجتماعى — كما يذهب الى ذلك أستاذنا **الدكتور عبد الحميد يونس** — وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من سلوك الافراد ، مما نجده منعكساً على أساليب التعبير الشعبية فى الأغانى والألغاز والحكايات والأمثال والموسيقى والرقص الشعبي ... الخ ، بل انها تصبح اجزاء من عادات المجتمع وتقاليده . فالطقوس التى تقوم بها الام عندما تتصور أن هناك من تعرض لأحد أبنائها بالحسد ، فتقوم بصنع « عروس » من الورق ترقو بها ابنها بعد ان تخرق عين كل من تتصور أنه قد حسد الابن ، ثم تحرقها بعد ذلك ، وتتصور أنها بذلك منعت الحسد عن ابنها أو قضت على العين الحاسدة ، ولا ينفصل هذا المعتقد عن المعتقدات السحرية القديمة عند الانسان البدائي الذى كان يظن أنه يستطيع أن يلحق الضرر بأعدائه ، اذا استمطر عليهم اللعنات ، أو قام بالحاق الضرر بجزء من اجزاء عدوه او أحد لوازمه ...

ان الانسان فى ظل هذه الحضارة التى نعيشها ، لم يزل بعيداً عنها على اختلاف فى الدرجة بين انسان المجتمع الشعبي ، وانسان المدينة الذى يعيش فى قلب مظاهر الحضارة وصورها الخلابة ، ولكنهما يشتركان على اية حال فى البعد عنها من الناحية المعنوية ... كل منهما له عالمه الخاص به .. ما زال الاول محتفظاً الى حد كبير بعاداته وتقاليده وأساليب تعبيره التى تغير وتتعدل لتكييف نفسها دائماً مع الجديد الذى يفرض نفسه كل يوم .. أما الثاني فهو سيىء الظن بها لأنها لم تستطع أن ترضي حاجات روحه ، مثلما أرضت حاجات جسده ، ولم تستطع أن تخلق بينه وبين عالمه ذلك التعاطف الذى يمكنه من الاستمرار ولذلك فهو يلجأ الى كل ما ينسيه ضغوطها وتوتراتها ، وما نراه اليوم من شيوع نزعات الهيبيز أو انتشار العقاقير المخدرة فى المجتمعات التى اخذت من الحضارة المعاصرة أوفر نصيب ، ليشهد على فشل هذه الحضارة فى التعبير عن جوهر هذا الانسان وارضائه ، فالحروب الرهيبة التى عانى منها البشر فى ظل هذه الحضارة ، كانت ولا تزال سيفاً مسلطاً عليها وعلى الانسان الذى يحيا فى ظلها ، وما لم نحاول فهم تلك الشخصية الانسانية المعقدة التى لم يستطع رجل العلم أن يفسرها الى الآن أو أن

يسيطر عليها ، فسنظل مهددين دوماً بانهيار حضـارتنا (٢٢) ، وليس معنى ذلك أن يفهـم اننا نرى فى اسلوب حياة المجتمعات الشعبية ، وتعبيرها عن نفسـها ، النموذج الأمثـل ، أو ما ينبغى العودة اليه لأن ذلك يُعد من قبيـل الخطل فى التفكير لأن الحياة لا تعود الى الوراء، ولكن علينا أن نستفيد من الدروس التى مرت بنا فى مجتمعات اخرى ، لكى نعرف أننا بسبيل الدخول الى العصر الصناعى بقوة دفع كبيرة ؛ لأن هذا هو منطق العصر والحياة ، ما لم نرد لأنفسنا الاندثار والموت ، الا انه يجب أن يكون واضحاً ومفهوماً أن كل حضارة يُراد لهـا الاستمرار لا بد من أن تقوم على أساس مـن الرخاء المادى والفهم العميق للانسان الذى يُراد له الاستمتاع بهذا الرخاء والا انقلبت نعمة الحضارة نقمة على الانسان ، وتحـول الرخاء الى قسوة شديدة وجفاف فى الروح لا رواء بعده ، ولا شفاء منه .



(٢٢) Jhon Nef, **War and Human Progress,** London 1951, Ch. III and part I generally.

الأصمعي

من وجهة نظر المأثورات الشعبية

أحمد كمال زكي *

(١)

فى الروايات التي ساقها السيرافى (١) — أن أبا محمد يحيى بن المبارك اليزيدى هجا الأصمعى — واسمه عبد الملك بن قُرَيْب الباهلي (٢) بقوله :

أبِنْ لى دعِيَّ بنى أصمع
أقَفْرٌ رباعك أم آهله
وما أنت هل أنت إلا امروء
إذا صحَّ أصلك من باهله

وتلك حكاية من الحكايات التى شنع بها شانئوه ، وما كان أكثرها . لكنها لا تكاد بمغزاها تقاس بقبح ما اعتاد ان يرويه عنه ابو عبيدة معمر بن المُثَنَّى ، وهو الرجل الذى نافسه على الصدارة واقتحم مثله مجال الرواية . وكاد لولا سوء الخلقة ونقص اللباقة وتفرق الآراء حوله أن يصل الى هارون الرشيد ويختص به . ومع ذلك فأمثال هذه الرواية اذا كانت أدخل فى باب الطرائف والنوادر ، تحمل وراءها رصيداً هائلاً من تراث قَبَلَيّ

---

* دكتور احمد كمال زكي استاذ الادب العربي بكلية البنات، جامعة عين شمس وله دراسات منشورة حول الادب العربي وتاريخه .

(١) اخبار النحويين البصريين ٢٣ ط. الحلبى ١٩٥٥ واورد الزبيدى الشعر نفسه فى طبقات النحويين واللغويين ٦٣ ط . الخانجى ١٩٥٤ .

(٢) فى جميع المصادر أن « قُرَيباً » لقب غلب على والدالاصمعى وكان اسمه « عاصماً » ولم يفارق « حى بنى اصمع » بالبصرة الجنوبية الا لماما — راجع اخبار أبى نواس لابن منظور ١/١٥ .

قد لا يهون فى تقدير المنصف وان يكن يهون شيئاً على الباهليين . والذى لا شك فيه أن الأصمعى ما كان بالذى يتبرأ من النسبة اليهم فقد كان ثمة كبار بينهم يشرف بذكرهم (٣) ــ لكنه حرص على الا يجعل « باهلة » فى احدى حلقات نسبه الى مضر ، وكان حين يسأل عن هذا النسب يجيب « أنا من بني سعد بن قيس » أو « أحد بني أعصر بن سعد » . فاذا كان أعصر بن سعد بن قيس بن عيلان هو الجد بعد العاشر ــ على ما تذهب اليه المصادر كافة ــ والأصمعى يجاوزه احياناً ، فاننا نحس كأن ثمة أمراً يدفعه عن باهلة دفعاً . غير أن الذين حققوا نسبه أثبتوها ، فعل ذلك ابن الأنبارى فى « نزهة الألباء » وفعله الزبيدى فى « طبقات النحويين واللغويين » وفعله ابن الجراح فى « الورقة » وقد اعتدّه شاعراً وراوية للشعر ــ كخلف الأحمر استاذه ــ ثم فعله المتأخرون من امثال ابن العماد الحنبلي فى « شذرات الذهب » والقفطي فى « انباه الرواة على أنباه النحاة » والزركلى فى « الأعلام » .

والقضية فى جملتها على أية حال ليست محل خلاف شديد ، ولا هى تثير التساؤلات العريضة . لكن الأخبار التى تجمع على أن الأصمعى كان طلعة وراوية لا يشق له غبار يمكن أن ترد اليها على افتراض أساسى فى طبيعة السلوك البشرى، من حيث يبلغ بالانسان حب الظهور حداً يحرص فيه على تفنض كل ما يعلق به وباسرته من شوائب . وربما أصبح النفج أو الادعاء حقاً مشروعاً فى تقرير اعزازه لنفسه واكباره لشأنها ، فيروح يبحث ويتساءل فان أعوزته الحقيقة اسعفه الخيال ، لكنه فى أثناء ذلك يتعود ارتياد الماضي والتنقيب فيه ، فيكون جهده فى رأب الصدع منفذاً أو سبيلاً نحو المعرفة وحفظ اسبابها ونسج خيوطها .

هذا مع التسليم بصحة النتائج التي يرصدها التحليليون من علماء النفس ، فان استفتينا الاجتماعيين أرجعونا الى قوى العوامل الاقتصادية واشكال العلاقات الجماعية . فنرى الأصمعى الذى كان طموحاً وراضياً عن حاله ــ بعد أن احتنك ــ وطالما باهى بأنه « ثالث الاسلام » وليس بعد أبي عمرو بن العلاء ــ شيخ البصرة من كان أعلم منه (٤) .. نراه وليد مجتمع تجارى يحرص فيه كل « فرد » على أن يكسب ويثرى مستغلاً كل ما يتاح من امكانيات الحياة المادية والروحية .

ومع كل ذلك فان الحرب التي شنها الشعوبيون على العرب ــ بكل أساليبها التي قد نعرض لبعضها هنا ، وفى ضوء البرمكية التى أسهم الأصمعى فى معركتها ايام الرشيد ــ قد شملت كل عالم وراوية ، ودفعت الكثير الى اجادة التاريخ اجادة لم تفتقد الحميّة قط وان افتقدت التنظيم والتوثيق . وها هنا يبرز الأصمعى منقباً لا فى دائرة اسرته أو عشيرته أو قبيلته فحسب ، وانما أيضاً فى كل العرق العربي وفى اصله وامتداداته ، ملوحاً بسيف الدفاع عن الموروث فى الدين والتعليم والأخلاق والحكومة والأدب ، بيما رفع أبو عبيدة وبشار بن برد وسهل بن هارون لواء المهاجمين على

---

(٣) منهم حاتم بن النعمان وقتيبة بن مسلم وأبو امامة الصاحبى وزيد بن الحباب وسلمان بن ربيعة الذى ولاه ابو بكر الصديق ـ راجع العقد الفريد ٣ : ٣٥٢ ط . لجنة التاليف والترجمة والنشر ١٩٤٨ ــ ١٩٦٨ ؛ وجمهرة انساب العرب لابن حزم ٢٣٣ ط . المعارف ١٩٤٨ .

(٤) راجع طبقات النحوين واللغوين ٦٣ .

الا يكفوا عن الايمان بحق الاحرار (٥) فى التربع على قمة المجد .

ومهما يكن من شيء فان الأصمعى من باهلة، وهذه كانت بنت صعب بن سعد العشيرة من مَذْحِج اليمانية . هكذا يقرر ابن حـــزم فى جمهرة انسابه (٦) ، وقد تنسب اليها بنو معن بن أعصر المضرى ، وهم قتيبة ووائـل وأود وجأوة . وعلى الرغم من أن معالـم العظمـة وشروطها كانت موفورة لدى كل اسرة عربية قديمة فقد افتقدتها هذه الاسرة ، بل رُمِي رأسُها مَعْنُ بن مالك بالضعة والخسة لأنـه بنى بزوج أبيه بعدوفاته . ولا جدال فى أن من العرب الجاهليين من كان يعقد على زوج أبيه ، غير أن الأغلب أنهم استقبحوا هذا الـــزواج وحقروه . ومن ثَمّ نزلت بذلك الفرع المضرى لعنة الزراية ، وحاقت تلك اللعنة بجميـــع بيوتاتها حتى لترضى فى مجموع بيوتها ـ بلا استثناء تقريباً ـ أن تجيرها فزارةحيناً وذبيان حيناً آخر ، والجوار حيلة الضعيف فى عصر كان يؤمن بالقوة وشدة البأس .

ولقد سكن الباهليون جنوبي اليمامة ، وقيل وســطها ، واذ يُشْرَع فى بناء البصرة ينزحون اليها مع من نـــزح من العـــرب ، والأعراب ، ويحتلون بئر الحفير على اربعـة أميال من جنوب غربي البصرة ، ثم يدخلون بعد فى أهل العالية الذين سكنوا تحت نهر الأبلة وامتدوا جنوبيه الى الصحراء (٧) .

ويعنينا من الباهليين قُرَيْب او عاصـم والد الأصمعى ، وكان أحد أبناء عبد الملك بن علي بن أصمع بن مظهر بن رباح بن عمرو بن عبد شمس بن أعيا بن سعيد بن عبد بن غنم بن قتيبة بن معن بن مالك بن أعصر بن سعد بن قيس عيلان (٨) . عاش كما ذكرنا لا يفارق حي بني أصمع الا قليلاً ، وفى الغالب كان يقصد البصرة لزيارة اسرة باهلية قدر لها أن تجمع السلطة فى يدها منذ اتصل سلم بن قتيبـة بمروان بن محمد ـ آخر خلفاء بني امية ـ وعينه والياً على البصرة . ولم يكن قُرَيْب من ذوى الجاه أو الثروة كذلك لم يكن من أصحاب العلم كأخيه سران (٩) ، فعاش فى عزلة لـم تجد زياراته لسلم أن تخرجه منها . وتفرغ لتربية أولاده ـ ولم يكونوا كثيراً ـ يلح على أن يكونوا مذكورين ، فلم ينجح الا مع عبد الملك ، وقدر أن يكون لابن ولده الأكبر عبد اللـه ـ وكان اسمه عبد الرحمن ـ بعض الأثـر فى ترديد اسمه ، فقد صار من أهم الذين حملوا عِلْم عمه عبد الملك الأصمعى .

ولا نعلم تماماً تاريخ وفاة قُرَيْب ، ولكن الأخبار تدل على أنه عاش حتى رأى ابنـــه عبد الملك يتحدث فى العلم ويذكره هو فى بعض

---

(٥) لهذه الكلمة مدلول تاريخي خاص تفسره الكلمـــة الفارسية ((آزاد مرد)) وتطلق على ارستقراطية ايران الذين وصفهم الجاحظ بانهم كانوا مبغضين لآل النبى ولمن خلفهوعملوا علي تقتيل المجوس (البخلاء ٢٠٩ ط . دار الكاتب المصرى ١٩٤٨) وقد ذكرهم ابن المقفع فى كتاباته وبشار فى اشعاره ، كما عرض لهم الطبرى فى حوادث سنة ١٣٢ من تاريخه ، والمعروف ان ((آزاد)) تعنى الحر و ((مرد)) تعنىالمرء .

(٦) جمهرة انساب العرب ٢٣٥ وما بعدها ـ ط . المعارف١٩٦٢ .

(٧) الأصمعى ١٥ اعلام العرب ١٨ .

(٨) اخترت رواية القفطى فى الانباه (صفحة ١٩٨/٢ ط .دار الكتب المصرية ١٩٥٢) لطولها ويسقط السيرافى والزرزبانى وابن خلكان بعض حلقاتها .

(٩) عيون الاخبار لابن قتيبة ١ : ١٢ ط . دار الكتب المصرية ١٩٢٥ وفى اغانى دار الكتب (٥ : ٣٨٧) وصف بانه كان نذلاً جاهلاً لم يلق احداً من اهل العلم قط .

اسناده(١٠) ، وكان قد اتصل بشعبة بن الحجاج وحماد بن سلمة بن دينار وحماد بن زيد بن درهم الأزدى ومِسْعَر بن كدام ، ومن ناحية اخرى استمع الى خَلَفٍ ، وجلس الى أبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وغيرهم (١١) من أعلام البصرة .

(٢)

كل اولئك فى أعم تخطيط لأبعد تحديد ، أما مع التخصيص المفصل فلا بد من أن نقف بالأصمعى فى البصرة حيث درج وقد تعود أن يلقن عن والديه صغيراً وشيوخه كبيراً أغلى ما يعلق بالصدور وتهتدى بهديه القلوب . ويلقانا فى هذا الصدد ما كتبه البحاثة عبد الجبار الجومرد ــ مستعيناً بكتابات عبد الله بن أحمد الربعي والسيرافى وابن خلكان ومن لف لفهم ــ عن ذلك الصبي الصغير الذى شبَّ فى حي بني اصمع وأرسِل الى الكتاب فى السادسة حيث حفظ القرآن الكريم وشيئاً من مبادىء اللغة وقليلاً من الأدب . ولم يكن هذا الصبي يمتاز عن غيره الا بشيئين : **الأول** هو الذكاء الذى يعينه على سرعة الحفظ ، **والثانى** هو الدمامة التي لا تجد هنداماً حسناً لاخفائها ، وكان قد ولد عام ١٢٣/٧٤١ للهجرة (١٣) ، وفى التاسعة من عمره شهد الانقلاب العباسى وتسامع بنبأ عميد الباهلية ــ سلم بن قتيبة ــ الذى تحدى سفيان بن معاوية بن المهلب قائد السفاح ، وحاربه يشد أزره مُضَرِيةُ البصرة ــ واغلبهم تميم ــ ثم فلول بنى امية ، فى حين انضم الى القائد العباسي كل الأزد وربيعة وسائر اليمانية الذين استمالهم المهالبة (١٤) .

ولقد كان بين المهالبة والباهليين صراع قديم ، فلما انتصر سلم على سفيان بن معاوية ، اجتاح سلم دورهم ثم أغار على بيوت اليمانية ودمرها وسبى نساءها . فامتلأ قلب الصغير فخاراً ، ومنذ ذاك عشق البطولة وحفظ كل ما قيل فيها من أرجاز ، حتى ان عمر بن شبَّة الاخبارى يروى انه سمع الأصمعي يقول « حفظت ــ او أحفظ ــ ستة عشر ألف ارجوزة » (١٥) ، وعن أبي حاتم السجستاني أنه سمعه يقول لبحراني « أحفظُ أربعة عشر ألف ارجوزة » وفى رواية للرياشي « اثنى عشر ألف » وقال المازني « قلت للأصمعي : انك لتحفظ من الرجز ما لا يحفظه أحد . فقال : انه كان همَّنا وسَدَمَنا » (١٦) .

ولعله لفِتَ فى هذا الحين الى حكايات البطولة التي يتضمنها الرجز عادة بطبيعة محتواه ، فتنبه الى ذؤبان العرب وفرسانهم وأبطالهم . ولما كانت باهلة فى جاهليتها جارة لذبيان ــ وقد أشقتها عبس طويلاً كما أشقت اليمانيين الذين كرهتهم الباهلية ــ فقد التقى

---

(١٠) كان الاصمعى يقول احيانا « حدثنى أبى » او « قال لى أبى » ــ راجع الاغانى ٥ : ٣٨٧ .

(١١) راجع الانباه ٢ : ١٩٨ ومراتب النحويين لأبى الطيب اللغوى ٥٧ ، ٦١ ، ٦٣ ، وما بعدها ط . نهضة مصر بالقاهرة ١٩٥٥ ، وكذلك الامالى لأبى على القالى ١ : ١٦٩ ط. دار الكتب ١٩٢٦ ووفيات الاعيان لابن خلكان ٢ : ٣٤٦ ط . النهضة المصرية ١٩٤٨ .

(١٢) الاصمعى ، حياته وآثاره ، ٥٨ ، ٥٩ ط . دار الكشاف ببيروت ١٩٥٥ .

(١٣) مراتب النحويين ٤٨ .

(١٤) احمد كمال زكى : الحياة الادبية فى البصرة ٨٥ ، ٤٠٨ ط. دار المعارف بمصر ١٩٧١ وتاريخ ابى الفداء اسماعيل ١ : ٢٢٥ وما بعدها ط. القسطنطينية ١٢٨٦ .

(١٥) الانباه ٢ : ١٩٨ والبغية ٢ : ١١٢ وفى نزهة الألباء ١١٣ « أحفظُ عشرة آلاف » فقط .

(١٦) مراتب النحويين ٥٧ والسَّدَم هو الحرص .

على حشد هائل من العواطف المتضاربة بعنترة بن شداد حتى ليروى أن أيام عبس واشعار عنترة كانت أول ما اشتغل به الأصمعى ، وقادته تجربته فيهما الى أن يقرر أن عنترة ذهب بعامة شعر الحرب (١٧) .

لكن ما بالنا نستبق الأيام ولا تزال خُطَى الصبي تتعثر بين بيته فى بئر الحفيرة ودار سلم بن قتيبة فى البصرة — ومساجد هذا البلد ، بخاصة مسجدها الجامع الذى طالما عمر بمجالس أبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد وخلف الأحمر ويونس بن حبيب وعمرو بن عبيد ، بالاضافة الى سوق المربد الذى كان يمتد غربي البصرة ويتجمع فيه الأعراب بحكاياتهم وأشعارهم الغريبة ورواياتهم النادرة فى اللغة . ولقد أكثر من ارتياد هذه الأماكن ، والتقى ببشار بن برد وابن المقفع ووالبة بن الحباب وسيبويه وحماد بن سلمة والنضر بن شميل — وأبي محمد اليزيدى ومؤرج السدوسي ، كذلك تعرف — الى أيام شبابه — من الأعراب على عمرو بن عامر البهدلي الراجز ، وجهم بن خلف المازني قريب أبي عمرو بن العلاء وصديق خلف الأحمر ، وأبي مسحل بن حريش الذى قدر له أن يناظره ، وأبي مالك بن كركرة الذى كان يعلم فى البادية ، وأبي البيداء الرباحي الشاعر الذى نزل البصرة واشتغل بدوره فى تعليم الصبيان (١٨) . وينسلك المستشرق « شارل بلا » مع هؤلاء أبا الجاموس ثور بن يزيد استاذ ابن المقفع فى الفصاحة ، وأبا مهدية والمنتجع بن نبهان (١٩) .

ومن الروايات التي سُجلت عن الأصمعى فى شتى المصادر وعلى السن الاثبات نفهم أنه أصبح من أكثر طلاب العلم ملازمة لمجالس العلماء ، وبرز على أقرانه حتى ان احداً لم يثبت له سوى أبي عبيدة معمر بن المثنى وأبي زيد الأنصارى . وعلى غير ما صادفه هذان من عقبات وامتحانات عسيرة فى طريق التدريس ، جلس هو بسرعة وسهولة يُعلِّم وقد عقد حلقة تحت عمود من اعمدة المسجد الجامع . وسرعان ما نشب الخلاف بين الثلاثة ، وكل واحد منهم راح يطعن على الآخرين بقلة الرواية دون أن يذكرهما بالتزيد ، وان يكن ابو زيد أقلهم طعناً . واعتاد أبو عبيدة أن يصف الأصمعى بالبخل وضيق العطن ، فاذا ذكر هذا أبا عبيدة قال « ذلك ابن الحائك » (٢٠) .

ولقد كانت البصرة اذذاك مسرحاً عجيباً للأحداث والأهواء والفرق والعادات والتقاليد ، نزلها العرب وفيها الأنباط — أياً كان دمهم — وهم العنصر الوطني على الحقيقة . وكان بينهم قوم من فارس عُرفوا بالاساورة ، وآخرون ملأوا والقرى ، حتى ان العرب كانوا — على ما يذكر يافوت — لا يكادون يخرجون من أحيائهم حتى يجدوا أنفسهم بين قوم من ايران (٢١) . والى جانب هؤلاء « زُط » من السند أو الهند ، كثروا بالبلد حتى سميت البصرة القديمة « أرض الهند » . ومن فصيلتهم السيابجة الذين عملوا جلاوزة وحراس سجون ، ونستطيع أن نضيف الى هؤلاء الزنوج الذين أشاد بهم الجاحظ فى احدى رسائله وحملوا لواء الشغب الذى عُرف فى التاريخ بثورة الزنج (٢٢) .

---

(١٧) فحولة الشعراء للاصمعى ٣٥ ط. مصر ١٩٥٣ والأصمعى حياته وآثاره ٣٢٥ .

(١٨) راجع الفهرست لابن النديم ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٠ ط . المكتبة التجارية ١٣٤٨ ومراتب النحويين ٤٠ . والمزهر ٢ : ٤٠١ .

(١٩) الجاحظ فى البصرة وبغداد بترجمة ابراهيم الكيلانى ١٩٢ ، ١٩٣ ط . دار اليقظة العربية ١٩٦١ .

(٢٠) مراتب النحويين .

(٢١) معجم البلدان ١ : ٢٥٦ مصر ١٩٢٣ .

(٢٢) الحياة الادبية فى البصرة ٥٨ ، ٥٩ .

ولئن كانت التجارة تجمع بين هذه العناصر فقد فرقها احساس عارم بالفردية ، وتدل هذه الظاهرة على شيء هام يمتاز به البصريون وهو نزعتهم الاستقلالية في التفكير والتدبير وهذه النزعة هي التي أفسحت المجال لازدهار الاعتزال ـ كاتجاه فلسفي ـ لأنه يدعو الى حرية الفكر وحرية النقد ، كما أفسحت المجال لأن تطل « الآزادمردية » برأسها فتعطي للموالي الفرصة لأن يشكلوا جبهة الشعوبية لمقاومة العرب . وقد استغل ابو عبيدة هذا الموقف فأعلن بغضه لهم وألف كتاباً في مثالبهم وزعم أنه أخذ مادة كتابه مجاز القرآن من تفسيرات الأعراب البوالين على اعقابهم (٢٣) ، في حين أخذ الاصمعي الموقف المقابل فدافع وهاجم ، واستغل ذكاءه وحضور بديهته وسعة حفظه في الايقاع بأبي عبيدة والتنديد بكل « الحمراء » ولا سيما الفرس ، وحقق في ذلك نجاحاً كبيراً حتى قال الشافعي « ما عبر احد عن العرب بمثل عبارة الاصمعي » (٢٤) .

ولم يفته ان يجالس « المسجديين » الذين اعتادوا أن يلازموا الجامع ويخوضوا في الأخبار وينشدوا الأشعار، وتتطاير في كل فن أسئلتهم الدقيقة ومن ورائها الأجوبة المسكتة والمفحمة . فعُرف بينهم كما عُرف في المجالس الجادة متلقياً متفهماً ومعلماً ، وأعجب الجميع بفطنته وبطرافة اسلوبه وحسن القائه وأوسعوا صدورهم لتعليقاته . ومن ناحية اخرى تعقب البدوَ في سوق القبائل المحدقة بالبصرة ، ويكتب ما عندهم من ألفاظ غريبة وعبارات عجيبة ، وأقاصيص المغامرات والأيام والأنساب . وان هي الا سنوات حتى شعر ان لقاء الاعراب حيث الحضر قصور ، وأن تعقبهم في منتجعاتهم بالبادية البعيدة هو الغنم الأكبر .

فارتحل يتصيدهم حيث يعيشون ، وجمع من أقاصيص البطولة والحب والتضحية ما جمع . وفي الحجاز رصد كل أخبار المحبين ورواها ودوّن ما ينسب الى قيس بن الملوح من شعر (٢٥) ، وفي المدينة ـ بصفة خاصة ـ لم يفته أن يتردد على حلقة نافع بن عبد الرحمن بن نعيم كما تفقد منازل هُذيل وحصّل الكثير عن رجالاتها مسجلاً لأبي قلابة وامية بن أبي عائذ واسامة بن الحارث وابي العيال الكثير مما رآه يجدي على اهتماماته اللغوية وميوله القصصية ، وفي دومة الجندل تلقى كل أخبار عقيل بن علفة وابنته الجرباء التي زُوجت بيزيد بن عبد الملك ، ولما اجتاز نجداً الى منازل قيس عيلان أطال وقوفه عند اعراب ذبيان وكتب في أوراقه ما كتب حتى ليحدثنا أن أحدهم قال له «أنت حتفُ الكلمة الشرود » وقال له آخر « ما أنت الا الحفظة تكتب لفظ اللفظة » وخاطبه ثالث بقوله « ما تدع شيئاً الا نمصته » (٢٦) .

غير أن هذا اذا كان يصفه لغوياً من طراز فريد (٢٧) فان الكتب القديمة تحفل بالقصص المدهشة التي كان يرويها عن هؤلاء الاعراب مما سنعرض له فيما بعد ، وكلها يشهد بطول باعه في هذا الفن ويدل على أنه لم يكن دون أبي عبيدة احاطة بامور العرب مع صحة سماع وقوة بيان . وقد حرص على أن يكشف الجانب

---

(٢٣) طبقات النحويين واللغويين ١٩٣ ، ١٩٤ وفي الموضع نفسه انه كان يقول بالقدر وراجع أيضاً مراتب النحويين ٤٥ .

(٢٤) البغية ١١٢/٢ .

(٢٥) راجع الاغاني ٢ : ٢ وما بعدها بالتفصيل .

(٢٦) اخبار النحويين البصريين للسيرافي ٦٦ والمزهر ٣ : ٢٢٤ .

(٢٧) يحسن مراجعة العقد الفريد ٣ : ٤١٨ ـ ٤٩٨ تحت عنوان « كتاب كلام الاعراب » كذلك مزهر السيوطي وأمالي القالي ، فثمة مجموعات لغوية تغني كثيراً في الاستشهاد .

الوضيء من الحياة التي وصفها أبو عبيدة معتمة مقفرة ، وذلك موقف فكرى تفرضه ايديولوجية كل منهما .. أحدهما شعوبى متهجم متجهم ، والآخر عربى متأثم متبسم ، وكلاهما يؤكد انه صادق ، فاعترف العلماء - حتى المهجّن منهم كنافع بن عبد الرحمن واسحاق الموصلي - بصدق العربي ورموا الشعوبي بالتضليل والافتراء ، وقال أبو نواس وهو من هو حملاً على العرب الخلص « كان طلاب العلم اذا جاءوا مجلس الأصمعى اشتروا البعر فى سوق الدُر ، واذا أتوا مجلس أبي عبيدة اشتروا الدُر فى سوق البعر » (٢٨) .

ومهما يكن من شيء فقد استغل الأصمعى كل مروياته أو أغلبها فى مقارعة الحمراء - كما يسمى الشعوبيين - ويتصيد زعماءهم ويناقشهم أو يرد عليهم وربما سبهم على ما رأيناه يفعل مع أبي عبيدة ، ولما سمع اشعار أبي نواس فى النيل منه كعربي قال « غلام خليع نظم الشعر وهجا العرب » (٢٩) ، ووصف بشاراً بعد أن سبّ الباهليين بأنه « قِنٌ ابن قِنٌ » (٣٠) ، ورمى ابن الأعرابى بالجهل والخطأ (٣١) .

ولا شك أنه استطاع أن يجعل نفسه قبلة الأنظار ، واشتد الاهتمام به عندما راح يتناول شئون الدولة بالنقد . لا يعجبه اسلوب الهادى فى الحكم ، ويعلن سخطه على استدنائه آل برمك . وكان قد زار بغداد الناشئة مرة قصرها على الاتصال ببعض سادة القوم فيها ، ولا سيما سعيد بن سلم الباهلي الذى ترك البصرة نهائياً وخلف فيها بعضَ ولده . وفى مجالسهم لم يخف غضبه على تحول الامور الى غير ما يبتغي العقلاء ، ونصحه من هؤلاء نفر بحفظ لسانه الا عن الشعر والأخبار فرجع وهو يؤمل خيراً ، وكانت الخطوط العريضة التي رسمته اذ ذاك هي : راوية لا مثيل له ، ثقة صدوق ، أعذب من يتحدث ، لكن هيأته توشك ان تصرف ذوى الجاه عنه . ثم هو شاعر يستطيع أن يجيد ولكنه فى نقد الشعر لا يُشق له غبار . وفى رواية الحديث يتحفظ ولا يتكثر ويكره المعتزلة ويناصر السنية ويقول « ثلاثة تحكم عليهم بالدناءة متى تعرفهم : رجل يناقش فى القدَر على قارعة الطريق ، ورجل تشتم من فمه رائحة الخمر ، ورجل يتكلم بالفارسية فى بلد عربي » على أنه بحق خفيف الظل وطالما تغنى بأن « جمال الروح أطول ربيعاً من نضارة الوجه » ويمتدح البخل حتى ليقول « نعم شعار المسلمين التخفيف » .

((٣))

ويتولى هارون الرشيد الخلافة سنة سبعين ومائة هجرية والأصمعى فى عامه السابع والأربعين ، شاباً لا يزال ، وشهرته فى الخافقين . وهنا فى هذه المرحلة من حياته أو ابتداء من هذا التاريخ تأخذ شخصيته فى التحول ، أولاً لأنه آثر أن يترك البصرة نهائياً ليعمل نديماً فى بلاط الرشيد فاصطنع - فى سبيل اكتساب رضاء الخليفة - اسلوب الفكاهة بجانب اسلوب العلم ، وثانياً لأنه ترك نفسه لتيار الحوادث الجارف فغاب فى طيات الموج مرات وطفا مرات وأوشك أن يُقتل فى حكاية من مثل هذه الحكايات التى يرددها العامة هنا وهناك .

والواقع أنه كان لا بد ان يترك البصرة وقد اخذ العلماء يتركونها الى بغداد ليظفروا بمكان

---

(٢٨) وفيات الأعيان ٢ : ٣٤٦ .

(٢٩) اخبار ابى نواس لابن منظور ١٧ ومع ذلك فقد كان يقدر شاعريته .

(٣٠) الأغانى ٣ : ٢٠١ .

(٣١) المزهر ٢ : ٣٢٢ .

فى قصر الخليفة معلمين كانوا أم مسامرين أم مغامرين . وكان الرشيد قد أحس ــ منذ صغره ــ بأهمية هؤلاء العلماء ، وذلك عندما جعل أبوه الكسائي معلماً له ، فطلب الى حاجبه الفضل بن الربيع أن ينظم له مجيء هــذا الصنف من الرجال الذين يملأون فراغ العقل والوقت والنفس جميعاً ، وبهؤلاء وبالشعراء الذين اعتادوا أن يترددوا على القصر تألق بلاط الخلافة بأكبر الشخصيات المختارة من شيوخ العلم والأدب .

ويبدو أن محاولات الأصمعى لدخول قصر الخلافة بدات بتخطيط مقصود بعد أن ملأت سماء بغداد أخبار المنافسة والصراع العنصرى بينه وبين أبي عبيدة فى البصرة . وكان هذا قد حاول الاتصال بالخليفة قبل الأصمعى ، فتوسل الى جعفر بن يحيى البرمكي أن يتوسط له عند الرشيد ، فقال له « مثلك لا يدخل على الخلفاء » وذكر له عيوباً ابرزهــا اللثغ والتخنيث ، ولم يذكر قذارته ولا سوء أدبه ــ الشيئين اللذين شهر بهما ــ فرجع خائباً أو كالخائب (٣٢) . وفى الجانب الآخر كان الفضل يبذل قصاراه لفتح الأبواب أمام الأصمعى ، وسمع بذلك ابو نواس أشهر رواد القصر فقال « اما أبو عبيدة فانهم ان امكنوه من سفره قرأ عليهم أخبار الأولين والآخرين ، وأمــا الأصمعى فبلبل يطربهم بنغماته » (٣٣) .

ويسجل لنا ابن عبد ربه (٣٤) حكاية طويلة وطريفة ــ لا شك أن الخيال قد تدخل فيها كثيراً ــ عن وصول الأصمعى الى قصر الخلد حيث يقيم الرشيد . وخلاصتها أنه انتظر طويلاً فى بغداد ، مقيماً فيما يبدو بدار سلم بن قتيبة ، دون أن ينسى آل برمك ــ فلا بد من المهادنة والمداهنة ــ ودون أن يلم بباب القصر على المساء أو فى موهن من الليل . وفى احدى المرات وقد تقدم الليل وتربع الأرق بين عيني الرشيد خرج خادمه يقول فيمن بالباب « هل بالحضرة أحد يحسن الشعر ؟ » فتقدم قائلاً « انا صاحبك ان كان صاحبك من طلب فأدمن أو حفظ فأتقن » .

ثم تأخذ القصة فى سرد تفصيلات لم تعهد لدى الأصمعى قط ، وان عرفت بقدر ــ عند ابي عبيدة ، بل لقد كان ما يفرق بين الرجلين فى الرواية هو عناية ابى عبيدة بالتفصيــل والتصوير ، فى حين تقتصر الــرواية عنــد الأصمعي على الحكاية المجردة من أي تزويق (٣٥) . ولقد بلغت الرواية فى الطول حــداً لا يمكن أن تستوعبه رواية تجرى على نهج روايات المحدثين التي تعنى بالاسناد من ناحيــة ، وتتحرى الصدق فى البعد ما وسعها عــن التفصيل والاسهاب من ناحية اخرى ، مما يلقى فى الروع أن يد التحوير قد امتدت اليها امتدادها الى كثير من مروياته . وكأنه كتب على الرجل أن تغدو حياته نفسها قصة مــن القصص الشعبية ، فيعاد تشكيلها بأكثر من يد ، وتنمو هي من خلالها شــيئاً وتتغير شيئاً !

المهم هو أن الأصمعى يحكى عن دخوله على الرشيد كالمبهور ، ويواجهه جالساً كأنما ركب البدر فوق أزراره جمالاً ، والفضل بن يحيى الى جانبه ، والشمع يحدق به على قضــب المنابر ، والخــدم عند فرشة وقــوف . فاستشعر فى نفسه ــ كما يقول ــ روعة وشى

(٣٢) طبقات النحويين واللغويين ١٩٣ .

(٣٣) الانباه ٢ : ٢٠١ .

(٣٤) العقد الفريد ٥ : ٣٠٩ وما بعدها .

(٣٥) راجع فى هذا ، البحث الممتع الذى كتبه طه الحاجرى عن ابى عبيدة فى مجلــة « الكاتب المصرى » مجلد ٢ عدد ٧ صفحة ٤٦٧ ابريل ١٩٤٦ ، وســنلاحظ دائماً ان النسيج اللغوى ها هنا بعيد تماما عن نسيج الأصمعى .

بها صوته ، ولكن الخليفة أشار اليه بالجلوس ليسكُنَ جأشه ، ثم تجرأ هو فقال « يا أمير المؤمنين ، اضاءة كرمك وبهاء مجدك مُجيران لمن نظر اليهما من غير اعتراض أذية لـــــه ، ايسألني أمير المؤمنين أم أبتدى فاصيب بيمن أمير المؤمنين وفضله ؟ » .

وتقدم فلمح الفضل البرمكى يبتسم لـــه ، فخاطب الرشيد قائلاً « ما احسن ما استدعى الاختيار واستهل به المفاتحة ، واجدر به أن يكون محسناً ، والله يا أمير المؤمنين لقــد تقدم مبرزاً محسناً فى استشهاده على براءته من الحيرة ، وأرجو أن يكون ممتعاً » .

قال الرشيد « أرجو ذلك » ثم تســـاءل « أشاعر أم راوية »(٣٦) فأجاب الأصـــمعى « راوية يا أمير المؤمنين » فتساءل الرشـــيد ثانية « لمن ؟ » فقال الأصمعى « لــذى جِدٍ وهزل بعد أن يكون محسناً ! » فقال الرشيد « والله ما رأيت اوعى لعلم ولا اخبر بمحاسن بيان فتقته الأذهان منك ، ولئن صرتَ حامداً أثرك لتعرفن الفضـــلَ متوجهاً اليك سريعا » قال الأصمعى « أنا على الميدان يا أمير المؤمنين ، فيطلق أمير المؤمنين من عقالي مجيباً فيمـــا احبه » .

تلك كانت البداية فقط ، وبعد ذلك يتشعب الكـــلام فى فنـــون الأدب وروايـــة الشعـــر وتفسيره ومعرفة أخبار أصحابه ، وتكون ثمة مساجلات فكرية تقفنا على سعة افق الأصمعى وعلى توقد ذهنه . ولعل هذا الجزء أصدق ما فى القصة كلها ، لكنه فى تصورنا أكثر مـــن خلاصة حديث جرى فى شتى مجالس ، ولحمها المؤلف او المؤلفون ، وذلك فى بداية المرحلـــة التى تحـــول فيها الأصمعى الى شخصيـــة شعبية واسعة الحيلة وشديدة الدهاء .

يبدأ الرشيد بمثل قديم فيحدد الأصمعى مدلوله ويبين ظروفه أو ملابساته ، ثم يعـــرج على العجاج وابنه رؤبة ويستنشده « أرقنى طارقُ هَمٍّ طرقا » فيمضى فيها مُضيَّ الجواد فى سَنَنِ ميدانه ، تهدر بها أشداقه . حتى اذا صار الى امتداح بنى امية تذكر موقفه وثنى عنان لسانه الى مدح المنصور ، فتســـاءل الرشيد « أعن حيرة أم عن عمد ؟ » فزعم أنـــه آثر أن يترك كذبه الى صدقه . فسر الرشيد وسأله أن يرجع الى أول الشعر ؛ ولما فعل ووصل الى صفة الجمل وأطال ، تدخل الفضل البرمكي يرجو الا يضيع ساعات السمر بذكر جمل أجرب فقال الخليفة « اسكت ، هـــى ــ يقصد الابل ــ التي أخرجتك من دارك وازعجتك من قرارك وسلبتك تاج ملكك ثـــم ماتت فعملت جلودها سياطاً يَضرب بهـــا قومك ضَرْبَ العبيد » وضحك !

ثم سأل عن «عرف الديار توهماً فاعتادها» وهي قصيدة للشاعر عَدِيّ بن الرقاع فى مدح الوليد بن يـــزيد بـــن عبـــد الملك » ، فمضى الأصمعى يرويها والخليفة يقفه بين لحظـــة واخرى سائلاً مستفهماً ، فاذا أجاب امـــره أن يمضى فى انشاده . وربما راجعه فى غير زجر ــ فلا بد أن يكون الخليفـــة محيطاً بكل شيء ــ فيسلم له الأصمعى تسليم المتواضع ويمضي بصوته الجميل والقائه المتناغم حتى يصل الى نهاية القصيدة ، فيقفز به الى شاعر كان يحفظ أكثر شعره وهو ذو الرمة . ويتكرر الشيء نفسه دون محاولة لاشعاره بانه يسأل سؤال امتحان ــ فما كان هذا عليه ــ وانما هو يريد أن يكون السؤال سبباً للمذاكرة . فان أجاب فبها ، والا فلا ضيق عليه بذلـــك عنده .

ويكون الشماخ بن مزرد هو النقلة الثالثة أو الرابعة ، بعدها ــ وقد سرقتهم الساعات ــ

---

(٣٦) من المؤكد ان الرشيد كان يعلم من هو الاصمعي ، ولكن الخيال هنا شاء ان يقيم بين الرجلين حجاباً لتزداد حبكة القصة قوة ، وسنلحظ بعد قليل ان الخليفة كان عارفاً بسعة علمه وحسن بيانه !

يقول الرشيد للأصمعي « امسك واستغفر ربك ثلاثاً ، لقد وفيت وأمتعت منشداً ، ووجدتك محسناً في أدبك معبراً عن سرائر حفظك » . ثم نهض فتبادر الخدم فأمسكوا به حتى نزل عن فرشه ، وقدمت النّعلُ فلما وضع قدمه جعل الخادم يسوي عقبها فتوجع قائلاً « حسبك قد عقرتني » فقال الفضل « لله درُّ العجم ما أحكم صنعتهم ، لو كانت سندية ما احتجت الى هذه الكلفة » (٣٧) ، فقال الرشيد « هذه نعلي ونعل آبائي رحمة الله عليهم وتلك نعلك ونعل آبائك . . . يا غلام عليّ بصالح الخادم لقد امرت بتعجيل ثلاثين ألف درهم للأصمعي في ليلته هذه » فقال الفضل « لولا انه مجلس امير المؤمنين ولا يأمر فيه أحدٌ غيره لدعوت له بمثل ما أمر به أمير المؤمنين » لكنه دفع له تسعة وعشرين ألف درهم ليكون دون الخليفة يداً .

على ان تلك الرواية او القصة لا تقف وحدها في هذا الباب ، فان ابن الأنباري يسوق اخرى أبعد ما تكون عن هذه في كل شيء ، وأقصر منها ، واخلص للتعبير المباشر . ولقد نقلها غير واحد ابرزهم الخطيب البغدادي في كتابه « تاريخ بغداد » والقفطي في كتابه « انباه الرواة » وتوشك أن تكون الأصح أو الأقرب الى احتمال الوقوع ـ اذا كان لا بد أن يقع شيء من هذا القبيل ـ على الرغم من ضعف سندها ، فهي مرفوعة الى الأصمعي عن محمد بن عبد الرحمن مولى الأنصاري، وظهور الأصمعي فيها بمظهر لا يحفظ له مكانته الرفيعة ، ومن ناحية اخرى ينبغي أن نتغاضى عن شيئين : عمر الأمين الذي بادر الى الاتصال به (٣٨) ، والخمسة عشر عاماً التي قضاها في كنف الرشيد ، والربط بينهما على اساس ان الأمين ولد عام ١٧٠ للهجرة ، في حين أن الأصمعي لم يفد على البصرة الا عام ١٧٣ يكون احدى المعجزات ! ومع ذلك فهذه هي الرواية بنصها عن الأصمعي :

« بعث اليّ الأمين ـ وهو ولي عهد ـ فصرت اليه فقال : ان الفضل بن الربيع يُحدّث عن أمير المؤمنين انه يأمر بحملك اليه على ثلاث دواب من دواب البريد وكان حينئذ بالرّقة ، فجُهزت وحُملتُ اليه . فما وصلت الرقة أُوصِلْتُ الى الفضل بن الربيع فقال : لا تلقين احداً ولا تكلمه حتى أُوصلك الى أمير المؤمنين ، وانزلني منزلاً اقمت فيه يومين او ثلاثة ، ثم استحضرني فقال : جئني وقت المغرب حتى ادخلك على أمير المؤمنين ! فجئته فأدخلني على الرشيد وهو جالس منفرد ، فسلمت فاستدناني وأمرني بالجلوس فجلست ، فقال لي : يا عبد الملك ، وجهتُ اليك بسبب جاريتين اهديتا اليّ قد اخذتا طرفاً من الأدب أحببت أن تبور (٣٩) ما عندهما وتشير فيهما بما هو الصواب عندك ! ثم قال : ليَمضِ الى عاتكة فيقال لها أحضرى الجاريتين .

« فحضرت جاريتان ما رأيت مثلهما قط ، فقلت لاحداهما : ما اسمك ؟ فقالت : فلانة ! قلت : ما عندك من العلم ؟ قالت : ما أمر الله تعالى به في كتابه ، ثم ما ننظر فيه من الأشعار والآداب والأخبار ! فسألتها عن حروف من القرآن ، فاجابتني كأنها تقرأ الجواب من كتاب ، وسألتها عن النحو والعروض والأخبار فما قصَّرتْ ، فقلت : بارك الله فيك فما قصَّرتِ في جوابي في كل فن أخذت

(٣٧) لعلنا نلحظ ان القصة تريد دائماً ابراز شعوبية الفضل بن يحيى ، وفي المقابل تقف عصبية الرشيد سنداً للأصمعي المناوىء لكل ما ليس عربياً .

(٣٨) راجع نزهة الالباء ١١٦ وما بعدها ، وقارن ما ورد بحاشيته في الانباه ٢ : ١٩٩ .

(٣٩) تبور : تختبر ما عندها وتجربه ، من قولك باره يبوره .

فيه ، فإن كنت تقرضين من الشعر فانشدينا شيئاً ! فاندفعت في هذا الشعر :

يا غياث البلاد في كل محلٍ
ما يريد العبادُ الا رضاكا
لا ومن شرّف الإمامَ وأعلى
ما أطاع الإله عبدٌ عصاكا

« ومرت في الشعر الى آخره ، فقلت : يا امير المؤمنين ، ما رايت امراة في مَسْكِ (٤٠) رجل مثلها ! وسالت الاخرى : فوجدتها دونها، الا انها ان وظب عليها لحقتها، فقال : يا عباسي فقال الفضل : لبيك يا أمير المؤمنين! فقال : لتُردّ الى عاتكة ويقال لها هذه التى وصفها بالكمال لتحمل اليّ الليلة ! ثم قال لي (٤١) : يا عبد الملك أنا ضَجِر ، قد جلست احب أن أسمع حديثاً اتفرج به ، فحدثني بشيء ! فقلت : لأي الحديث تقصد يا أمير المؤمنين ؟ فقال : ما شاهدت وسمعت من أعاجيب الناس وطرائف أخبارهم !

« فقلت : يا امير المؤمنين ، كان صاحب لنا في بدو بني فلان كنت أغشاه واتحدث اليه ، وقد اتت عليه ست وتسعون سنة أصح الناس ذهناً وأجودهم أكلاً وأقواهم بدناً . فغبرت عنه زماناً ثم قصدته فوجدته ناحل البدن ، كاسف البال ، متغير الحال ، فقلت له : ما شأنك ؟ أأصابتك مصيبة ؟ قال : لا ! قلت فمرض عراك ؟ قال : لا ! قلت : فما سبب هذا الذي أراه بك ؟ فقال : قصدت بعض القرابة في حي بني فلان ، فألفيت عندهم جارية قد لاثت رأسها وطلّت بالورس ما بين قرنها الى قدمها وعليها قميص وقناع مصبوغان وفي عنقها طبل ، وتنشد هذا الشعر :

محاسنها سهام للمنايا
مريّشة بأنواع الخطوب
برى رَيْبُ الزمان لهنّ سهما
يصيب بنصلها مُهَجَ القلوب

فاجبتها :

قفي شَفَتَيَّ في موضع الطبل ترتعي
كما قد أبَحْتِ الطبلَ في جيدكِ الحَسَنْ
هبيني عوداً أجوفاً تحت شَنَّة
تمتع فيما بين نحرك والذَّقَنْ

« ثم انصرفت سخين العين قرح القلب ، فهذا الذي ترى من التغير من عشقي لها — قال — فضحك الرشيد حتى استلقى وقال: ويحك يا عبد الملك، ابن ستٍ وتسعين يعشق؟ قلت : قد كان كذلك يا أمير المؤمنين ! فقال : يا عباسي ! فقال الفضل : لبيك يا أمير المؤمنين ! فقال : أعط عبد الملك مائة الف درهم وَرُدَّه الى مدينة السلام .

« فانصرفت ، فاذا خادم يحمل شيئاً ومعه جارية تحمل شيئاً ، فقال : أنا رسول الجارية التي وصفتها وهذه جاريتها وهي تقرأ عليك السلام وتقول لك : أمير المؤمنين أمر لي بمال وثياب ، وهذا نصيبك منها ! فاذا المال ألف دينار ، وهي تقول لن تخليك من المواصلة بالبر ! فلم تزل تتعهدني بالبر الواسع حتى كانت فتنة محمد ، فانقطعت أخبارها عني ، وأمر لي الفضل بن الربيع من ماله بعشرة آلاف درهم » (٤٢) .

(٤٠) مَسك : المسك في الأصل هو الجلد .

(٤١) يبدو أن ما سيأتي بعدُ اوصل بما قبله ولم يكن به اذا سلمنا بمبدأ مكان وقوع القصة أو الخبر .

(٤٢) نزهة الألباء ١١٩ ، وقابل الحكاية بما أورده الخطيب في تاريخ بغداد ١٠ : ٤١٣ .

حكاية مقبولة بخاصة في جزئها الأول . فهي لا تبعد كثيراً عما كان يقع فعلاً في قصر الرشيد اذا قصدنا ما صوره به كتاب الأغاني وكتاب « اعلام الناس بما وقع للبرامكة من بني العباس » . بل على أسوأ الفروض قد لا ترفضها كلها صورة المؤرخين من أمثال الطبري وابن مسعود وابن خلدون ، لكننا اذا قارناها مع الخبر الذي سبقها بما يرويه محقق كالقالي ومن ورائه أبو عبيد ينقده وينقضه ــ أحياناً ــ لا نجد مفراً من رفضها كلها تاريخاً موثقا ، ومن ثم تصبح عملاً أشبه بالحكاية الشعبية التي ينسجها خيال الناس ــ عادة ــ حول حَدَث ما أو أحداث بارزة يحب العامة أن يستقبلوها ويرووها شفاهاً جيلاً بعد جيل .

ومما لا شك فيه أن هناك ثروة ضخمة من الأخبار تنسب الى الأصمعي ــ راويةً أو شخصيةً بطلة ــ يراد بها أن تصور مواقف اسرية قِبَلَ أحداث معينة شدّت اهتمامات الشعب ، منها الخبر الأول الذي عَرَضَ بطريقة غير مباشرة دور البرامكة ــ يمثلهم كبيرهم الفضل بن يحيى ــ في صنع تاريخ المرحلة الحاسمة التي عاشها الأصمعي في بغداد مدى خمسة عشر عاماً مليئة بالدس والكيد والتدبير والخوف والرجاء ، مع ملاحظة أن قضية النسب كانت بارزة ، وهذه القضية ــ فيما نعرف ــ من أكثر ما تعنى به الحكايات الشعبية .

وأما الخبر الثاني بشقيه ــ ولا ندري بماذا نسميه ــ فهو يصور على نحو من الأنحاء مجال الاهتمام الشعبي بشخصية الرشيد ، من حيث هو رجل جد ولكن يحب اللهو ، ومن حيث هو رجل سياسة ولكن يعشق الجواري .

وفي الحالين يريد أن يشغل نفسه ليكون له من القوة ما يستطيع به أن يمثل امته كشخصية متعددة الجوانب ، ومع ذلك فلا يزال أمامنا الفرصة لنقبل ذلك الخبر على أساس أنه من الروايات الشفوية التي تنسج دائماً حول حوادث تاريخية ــ وقعت حقيقة ــ وكان صاحبها مؤثراً في سيرها ، وخضع بعد وفاته لشاعرية الناس وملكاتهم فحوروها أو نسخوها !

ولكي يتضح ما نريد ، نختم هذا الجزء من البحث بقصة أو رواية أو خبر رصده أبو علي القالي (٤٣) عن استاذه أبي بكر بن دريد ، وهذا نقله عن أبي حاتم السجستاني تلميذ الأصمعي عن عبد الرحمن ابن اخي الأصمعي .

« قال : نزلت بقوم من غَنِيٍّ مجتورين هم وقبائل بني عامر بن صعصعة ، فحضرتُ نادياً لهم وفيهم شيخ لهم طويل الصمت عالم بالشعر وأيام الناس ، يجتمع اليه فتيانهم ينشدونه أشعارهم ، فاذا سمع الشعر الجيد قرع الارض قرعةً بمِحْجَنٍ في يده فينفذ حكمه على من حضر بِبَكْرٍ للمنشد ، واذا سمع ما لا يعجبه قرع رأسه بمحجنه فينفذ حكمه عليه بشاةٍ ان كان ذا غنم وابن مخاض ان كان ذا ابل ، فاذا أُخِذَ ذلك ذُبِحَ لأهل النادي ، فحضرتهم يوماً والشيخ جالس بينهم ، فأنشده بعضهم يصف قطاة :

غدت في رعيلٍ ذي أدواى منوطة
بلبّاتها مربوعة لم تُمَرَّخ (٤٤)

اذا سَرْبَخٌ عطَّتْ مجالَ سَرَاته
تمطت فحطت بين أرجاء سربخ (٤٥)

---

(٤٣) الأمالي ٢ : ٢٦٤ .

(٤٤) قال أبو علي : تمرخ تلين ، وفي المزهر ان البيت للطرماح .

(٤٥) السَّرْبخ : الأرض الواسعة ، وعطّت : شقت .

فقرع الأرض بمحجنه وهو لا يتكلم ، ثم انشده آخر يصف ليلة :

كأن شميط الصبح فى أخرياتها
ملاء ينقى من طيالسة خضر
تخال بقاياها التى أسأر الدجى
تمد وشيعاً فوق أردية الفجر

فقام كالمجنون مصلتا سيفه حتى خالط البرك (٤٦) فجعل يضرب يميناً وشمالاً وهو يقول :

لا تفرغن فى أذنى بعدها
ما يستفز فأريك فقدها
انى اذا السيف تولى ندها
لا أستطيع بعد ذاك ردها

الفرق واضح والخلاف بين ما هنا وما هنالك بعيد ، فان شئنا أن نرد ذلك الى شىء لم نجد الا ما قدمناه ، وهو أن قصة أبى على القالى واحدة من أخبار – تليق باسم الأصمعى راوية اللغة الكبير – لم تمتد اليها أصابع الناس فبقيت بالصورة التى يريدها العلماء المتثبتون . والأصمعى فى هذا الجانب لا يبارى ، ولم ير أحد نداً له ، فلم يكن عجيباً أن يقصده الأعراب – كما اعتاد هو أن يقصدهم – ويتحدثوا اليه متحدين ثم يولوا عنه وقد سقط فى يدهم .

يقول أبو بكر عن أبى عثمان الأشناندانى قال : كنا يوماً فى حلقة الأصمعى اذ أقبل اعرابى يرغل فى الخزوز فقال : أين عميدكم ؟ فأشرنا الى الأصمعى فقال : ما معنى قول الشاعر :

لا مال الا العطاف تؤزره
أم ثلاثين وابنة الجبل
لا يرتقى النز فى ذلاذله
ولا يعدى نعليه عن بلل

فضحك الأصمعى وقال :

عصرته نطفة تضمنها
لصب تلقى مواقع السبل
أو وجبة من جناة أشكلة
ان لم يرغها بالقوس لم تنل

فادبر الأعرابى وهو يقول : تالله ما رأيت كاليوم عضلة ! ثم أنشدنا الأصمعى القصيدة لرجل من بنى عمرو بن كلاب أو قال من بنى كلاب (٤٨) .

---

(٤٦) قال ابو علي قال الأصمعي : البرك ابل اهل الحواءبالغة ما بلغت ، وقال ابو عبيدة : البرك الابل البروك ،وقال ابو عمر : البرك الف بعير .

(٤٧) الأمالى : ٢ : ٢٦٥،وهذه الرواية نفسها موجودة بخلاف قليل فى مراتب النحويين ٥١ ، ٥٢ .

(٤٨) قال ابو بكر : هذا يصف رجلاً خائفاً لجأ الى جبل وليس معه الا قوسه وسيفه والسيف هو العطاف ، وقوله : « ام ثلاثين وابنة الجبل » يعنى كنانة فيها ثلاثون سهماً ،وابنة الجبل القوس لانها من نبع والنبع لا ينبت لا فى الجبال، النز : الندى، والذلاذل : ما احاط بالقميص من اسفله،والعصرة : الملجأ ، واللصب : كالشق يكون فى الجبل ، والسبل : المطر والجناة : ما اجتنى من الثمر ، والاشكلة ،سدر جبلى لا يطول ويحمل لونين من النبق احمر وابيض ، يرغها : يلتمسها ، والعضلة : الأمر العظيم .

والآن علينا ان نتتبع الأصمعي في بغداد طوال الخمسة عشر عاماً التي قضاها نديماً ومعلماً للرشيد . ولنبادر فنقول انه يصعب كثيراً أن نفرق بين ما قام به فعلاً وما تنسب اليه فالحكايات تختلط بالتاريخ ، والأخبار عنه تشتجر بالواقع وتختلط بما لا يكاد يُصدق . لكنّ هناك خطأ بارزاً يمكن تتبعه في ضوء ما وقع للبرامكة ، وقد ظهر بوضوح أنه كان هناك حزب عربي داخل قصر الخلد يقود الرأي فيه الفضل بن الربيع حاجب الرشيد وزوجه زبيدة التي كانت تعد العدة لولدها محمد الأمين كي يخلف أباه، في حين كان الشعوبيون ــ يمثلهم الفضل البرمكي واخوه جعفر ــ يتحببون الى عبد الله المأمون ابن «مراجل» الجارية ويشيدون دائماً بكفاءته وجده على الرغم من صغر سنه .

ولقد كان لا بد للأصمعي من أن يُطهر الأرض التي يدب فوقها في بغداد ، بادئاً بأبي عبيدة الذي لم يقتنع بما تُصح به من جانب الفضل بن يحيى البرمكي . ويبدو أن الظروف أسعفته حين جمعه أحد المجالس ــ غِبّ اجتيازه امتحان القبول ــ بمنافسه في حضرة الفضل بن الربيع(٤٩) وقد بدأ الفضل فسأل الأصمعي : كم كتابك في الخيل ؟ فلما أجاب بأنه جلد واحد وجه السؤال نفسه الى أبي عبيدة فأجاب بقوله : خمسون جلداً .

قال الأصمعي « فأمر باحضار الكتابين واحضار فرس ، وقال لأبي عبيدة : اقرأ كتابك حرفاً حرفاً وضع يدك على موضع من الفرس ! فقال أبو عبيدة : لست ببيطار ، وانما هذا شيء أخذته وسمعته من العرب . فقال لي : يا أصمعي قم فضع يدك على موضعٍ موضعٍ من الفرس . فوثبت ، فأخذت باذني الفرس ووضعت يدي على ناصيته فجعلت أقول هذا اسمه كذا حتى بلغت حافره ، فأمر لي بالفرس ، فكنت اذا أردت أن اغيظ أبا عبيدة ركبت الفرس وأتيته » (٥٠) .

وبغض النظر عما في هذه الرواية من صغار حتى لتوشم أن تشي بوضعها أو بوضع نهايتها على الأقل ــ لأن أبا عبيدة ترك بغداد حتى ليتعذر على الأصمعي أن يركب اليه بالفرس ــ فانها تذكر دائماً ضِمنَ ما يُروى عن نجاح الأصمعي في التخلص من خصومه . ومثلها كثير لا يُجدي ايراده ، والرجل فيها أحد اثنين : اما حافظ ويعبر عن حفظه بأحسن عبارة ، واما شاعر ويصدر عن طبع لا يَحدُّ منه قصور خيال .

وعلى ذلك النحو ملأ مجالسَ الرشيد كلها ــ الا مجلسي الاسرة والنظر ، فهما من المجالس الخاصة ــ وخالط العلماء والفقهاء والادباء ، واستمع اليهم واستمعوا اليه وناقشهم وناقشوه ، وقلما غلبوه لأنه كان يبدو عارفاً بكل شيء (٥١) . ويكون الرشيد دائماً رئيس كل مجلس ، والمدير لدفة المباحثات والكلام فيه ، فلا يتحدث أحد من الحاضرين الا باذن منه ولا تجرى المناظرات الا بموافقته ، وبعد سؤال يلقيه هو بنفسه على أحد الحاضرين او على جماعة منهم أو عليهم جميعاً (٥٢) . ومن سقط القول أن نزعم أن الأصمعي لم يثر أحداً ولم يؤلب عليه انساناً ، بل لا بد من الاعتراف بأنه كان حجر عثرة أمام الكثير

---

(٤٩) في بعض الروايات الاخرى أنها كانت حضرة الرشيد ،كما كانت حضرة الفضل بن يحيى ــ راجع وفيات الأعيان ٢ : ٣٤٧ والأصمعي ، حياته وآثاره ٢٧٢ .

(٥٠) نزهة الالباء ١٢٠ ، ١٢١ وتاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٥ .

(٥١) في تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٧ قال ثعلب « قدم الاصمعي بغداد واقام فيها مدة ، ثم خرج منها يوم خرج وهو اعلم منه حيث قدم باضعاف مضاعفة » .

(٥٢) الأصمعي ، حياته وآثاره ١٧٤ .

من أصدقاء البرامكة (٥٣) والشعوبية ، ووجد من شعراء البلاط العرب من اثار حفيظته كالعباس بن الأحنف ، ومن غاظه كمروان بن أبي حَفْصة. ولقد استحوذ على الرشيد ، بخاصة فى مجلس المصاحبة حيث يطيب السمر دون أن تتسع الدائرة ويكثر الزوار ، ذكر ذلك المؤرخون مقرين بأنه كان أشهر أقطاب الجد والهزل فى البلاط العباسي .

وعلى مدى الأيام لم يستطع الرشيد المحب للجد والهزل مفارقته طويلاً ، رُوي انه غاب عنه شيئاً فلما رآه قال له : كيف أنت بعدنا ؟ فأجاب الأصمعى : والله يا أمير المؤمنين مالاقتني بعدك أرض (٥٤) .

كما رُوي انه كان يسمح له بالدخول عليه فى اي وقت ، فيقابله بملابس بيته أو بغير ملابس . يحكى هو انه داخل عليه ذات مرة « وهو فى الفرش منغمس كما ولدته امه فقال لي : يا أصمعى من أين طرقت اليوم ؟ — قال — قلت : احتجمت ! قال : وأي شيء أكلت عليها ؟ قلت : سكباجة وطباهجة . قال : رميتها بحجرها ، هل تشرب ؟ قلت : نعم يا أمير المؤمنين .

اسقني حتى تراني مائلاً
وترى عمرانَ ديني قد خرب

قال : يا مسروق ، اي شيء معك ؟ قال : ألف دينار . قال : ادفعها له (٥٥) .

ثم لا يكون بعد ذلك الا أن يقول الخليفة وقد تمكن السمير منه تماماً « لاحسن لدينا لا يكون فيها مثلك يا أصمعى » (٥٦) . ويظفر باعجاب اسحاق الموصلي صديق الخليفة المقرب — ويضطره الى أن يقول « عجائب الدنيا معروفة معدودة منها الأصمعى »(٥٧) .

على اننا اذا تابعناه أو تقصينا اخباره وصدقناها ، كان علينا أن نعترف بأن وصف اسحاق له لم يجاوز الحقيقة ، واستطاع بزبيدة والفضل بن الربيع وعيسى بن جعفر العباسي — شقيق زبيدة — أن يكون سياسياً ينجح فى السياسة قدر نجاحه فى الرواية وانشاد الشعر (٥٨) وتقييد اللغة ، بل لعله فى السياسة كان أكثر سداداً وتوفيقاً . فمن ناحية استطاع أن يقف للرشيد فى وجه الذين رغبوا فى البيعة لعبد الله المأمون ، واظفر الأمين بهذه البيعة ، على أن يخلفه المأمون . ومن ناحية اخرى استطاع أن يلفت نظر الرشيد الى أن آل برمك استولوا حقيقة على كل شيء داخل القصر وخارجه ، وأنهم يفعلون الأفاعيل وينشرون فى

---

(٥٣) من هؤلاء اسحاق بن ابراهيم الموصلي ، الذى اعتادالاصمعي أن ينشده اشعاراً فى الفروسية ويروى هو عنه كثيراً قبل أن يفسد ما بينهما ، وقد وصفه الأصمعى بانه أحذق منا بصيد الدراهم — الأغاني ٥ : ٣٢٣ ، ٣٨٦ ، ٣٩٦ .

(٥٤) نزهة الالباء ١١٩ ويريد بلاقتنى أرض استقرت بي .

(٥٥) العقد الفريد ٦ : ٣٣٧ ، والمعروف عند الاثبات بانالأصمعى لم يقرب الخمر قط !

(٥٦) ديوان المعاني لأبي هلال العسكرى ١ : ٣٠٤ ط . القاهرة١٣٥٢ .

(٥٧) المزهر : ٢ : ٤٠٤ .

(٥٨) من الروايات التي تذكر هنا واحدة تحذر جلساء الرشيدبين التعرض له فى الشعر والرشيد نفسه صاحب التحذير (تاريخ بغداد : ١٠ : ٤١٦) واخرى سماه اعرابي (شيطانالشعر) وردت فى مراتب النحويين ٥٣ .

(٥٩) فى مناظرة من مناظراته قال له الاحمر الكوفى « ما تعرضلك فى اللغة الا مجنون » راجع مراتب النحويين ٥٤ .

الناس الأقاويل ، بل انشد بعد ان صرح بخصامه لهم :

اذا ذكر الشركُ في مجلس
أضاءت وجوه بني برمكِ
وان تُليت آية عندهم
أتوْا بالأحاديث عن مَزْدَكِ (٦٠)

ولسنا نزعم أن الرشيد استجاب للأصمعي ــ ولغيره من عرب القصر فوراً وانما جعله الشك في امورهم يتنبه الى الهمس والايماء ، ثم أثاره ما سمع فأخذ يتغير على البرامكة . وفي عام ١٨٧ كان قد أتم كل شيء ، وامر ابن شاهك ــ ذات صباح ــ بمراقبة الرصافة للقبض على آل برمك حالما تصدر أوامره في أية ساعة من ساعات النهار أو الليل .

وانقضى النهار ونام الأصمعي ــ على ما تحكي أخباره ــ وفي ساعة متأخرة من الليل ، ارسل اليه الرشيد ، يقول « فجئت وانا لا أدرى ما الخبر فوجدته يتحفز كالوحش المفترس ، فلما رآني قال : اجلس ! فجلست ، ثم قال : تقدم وارفع الغطاء عن هذا الوعاء . فتقدمت ورفعته ، فوجدت فيه رأس جعفر : فجاشت نفسي ، فقال : يا أصمعي

لو أن جعفرَ خاف أسبابَ الردى
لنجا بمهجته طِمِرٌ مُلْجَمُ
ولكان قد حَذِرَ المنونَ بحيثلا
يرجو اللحاقَ به العُقابُ القَشْعَمُ
لكنه لما تقارب يومُه
لم يدفع الحدثانَ عنه مُنَجِّمُ

فسكتُ ولم اتكلم ، فقال : الحق باهلك يا اصمعي ! فخرجت وقد علمت بأنه دعاني في تلك الساعة لكي ينشدني هذه الأبيات التي نظمها حتى اذيعها على لسانه » (٦١) .

فتقهقر الى الباب دون أن ينبس ، ولم يفرخ روعه الا وهو على الباب الخارجي ، فانفلت بعدو وقد نسي بِرْذَوْنَه . ولما تذكره وهو في منتصف الطريق أبى أن يعود خشيةَ أن يؤخذ ، غير انه أخذ يفكر باناة . فبدا له كأن الخليفة أراد باستدعائه أن يكشف عما كان من أمر تعريضه بجعفر ودسه لسائر آل برمك ، من يدرى ! وربما احبَّ أن يجعله يروى للناس هذه الأبيات التي انشدها أمامه حتى يدرك من يدرك أنه لم يكن غافلاً ــ كما اتهم بذلك ــ وانما كان ينتظر تقارب اليوم الرهيب(٦٢) .

وسرعان ما وجد نفسه ينظم ــ على ما يقول السيرافي ــ(٦٣) أبياتاً متسائلاً فيها عن بقية البرامكة ، وقد انتهى الى أن النكبة كان من الضرورى أن تقع لأنها نتيجة منطقية لكل حسابات الغرور .

أيها المغرور هل لك
عبرة في آل برمك
غرهم عن قدر اللـ
ـه حساب المشتمرك
عبرة لم ترضها أز
ت ولا قبل أبٌ لك

(٦٠) ضحى الاسلام ١ : ٧٣ ط . النهضة المصرية (السابعة)ونلحظ ان الأصمعي في التاريخ المحقق يرفض هذا الاتهام لان تكفير المسلم بغير شهود حرام .

(٦١) اخبار النحويين البصريين ٦٦ .

(٦٢) الأصمعي ٢٦٧ .

(٦٣) اخبار النحويين البصريين ٦٦ .

ثم لا ندرى ماذا حدث بعد ذلـك تماماً ، اترى لحق الأصمعى بأهله فى البصرة من فوره أم تلكأ فبقى فى بغداد ؟ هناك اربع روايات ان كانت تدل على شيء فعلى أن الرجل ظل فى كنف الرشيد زمناً ، وأكبر الظن أنه شـــهد تحوله عن مجلس المصاحبة الى امور الدولة من سهر على الأمن وغزو للروم وحج للبيت الحرام ورعاية ولديه على النحو قرره .

أما الرواية الاولى فيمكن تحديدزمنها بأول بزوغ لنجم الحسن بن سهل كقائد موفق فى اواخر أيام الرشيد الذى عاش نحو ســـت سنوات بعد النكبة ثم مات ، وهي مأخوذة عن معاصر للأصمعي اسمه أحمد بن عمر بن بكير النحوى ، وقد ذكره القفطى (٦٤) ، يقول ابن بكير « لما قدم الحسن بن سهل العراق ، أحب أن يجمع بين جماعة من أهل الأدب ، فاحضر أبا عبيدة والأصمعى ونصر بن علي الجهضمي وحضرت معهم ، فابتدأ الحسن فنظر فى رقاع كانت بين يديه للناس فى حاجاتهم ، ثم افضنا فى ذكر الحُفَّاظ . فذكر جماعة ، فالتفت أبو عبيدة وقال : ما الغرض أيها الأمير فى ذكر من مضى ؟ ها هنا من يقول انه ما قرأ كتاباً قط فاحتاج الى أن يعود فيه ، ولا دخل قلبه شيء وخـــرج عنـــه . فالتفت الى **الأصـــمعى** ، فقال : انما يريدني بهذا القول ، والأمر فى ذلك على ما حكى وانا أقرب اليه ، قد نظر الأمير فى خمسين رقعة وانا اعيد ما فيها وما وقع به على رقعة رقعة . فأُحضِرَت الرقـــاع ، فقال الأصمعى : سأل صاحب الرقعة الاولى كذا واسمه كذا ووقع له بكذا ،والرقعة الثانية والثالثـــة حتى مـــر فى نّيفٍ واربعين رقعة ، فالتفت اليه نصر بن علي الجهضمي وقال : أيها الرجل ، أبق على نفسك من العين . فكف الأصمعى » (٦٥) .

وأما الرواية الثانية فقد اوردها أبو الفرج ليبين فيها كيف اشتدت وطأة اسحاق الموصلي على ذلك النديم الذى طالما أحبه واحترمـــه وروى عنه ، قال « كان اسحاق يأخذ عـــن الأصمعى ويكثر الرواية عنه ثم فسد ما بينهما، فهجاه اسحاق وثلبه وكشف للرشيد معايبه واخبره بقلة شكره وبخله وضعة نفسه ، وأن الصنيعة لا تزكو عنده ، ووصف له أبا عبيدة معمر بن المثنى بالثقة والصدق والسماحـــة والعلم . وفعل مثل ذلك للفضل بن الربيـــع واستعان به ، ولم يزل حتى وضع مرتبـــة الأصمعى وأسقطه عندهم ، وانفذوا الى أبي عبيدة من أقدمه » (٦٦) .

ويلحق بهذه الرواية بيتان من الشـــعر أوردهما ابن خلكان (٦٧) فى صدد هذه الحملة المسعورة التي شنها اسحاق على الأصمعى ، وفيها يقول مخاطباً الفضل بن الربيع :

عليك أبا عبيـــدة فاصطنعـــه
فان العلم عند أبـــى عبيـــده
وآثره وقـَــدِّمْـــه عليـــــه
ودع عنك القريـــد بن القريـــده

وأما الرواية الثالثة فهي عن حماد بـــن اسحاق الموصلى وفيها يقول عن أبيه « انشدت

(٦٤) الانباه ١ : ٩...

(٦٥) نزهة الالباء ١٢١ .

(٦٦) الاغاني ٥ : ٣٨٦ .

(٦٧) وفيات الاعيان ٢ : ٣٤٩ .

الفضل بن الربيع أبياتاً كان الأصمعي انشدنيها في صفة فرس :

كأنه في الجُل رهو سامي
مشتمل جاء من الحمّام
تسُور بين السرج واللجام
سَوْرَ القطاميّ الى اليمام

ـ قال ـ ودخل الأصمعي فسمعني انشدها ، فقال : هات بقيتها .. فقلت له : الم تقل انه لم يبق منها شيء ؟ فقال : ما بقى منها الا عيونها . ثم انشد بعد هذه الأبيات ثلاثين بيتاً منها ، فغاظني فعله ، فلما خرج عرّفتَ الفضل بن الربيع قلةَ شكره لعارفة وبخله بما عنده . ووصفت له فضل أبي عبيدة معمر بن المثنى وعلمه ونزاهته وبذله لما عنده ، واشتماله على جميع علوم العرب . ورغبته فيه ، حتى انفذ اليه مالاً جليلاً واستقدمه ، فكنت سبب مجيئه به من البصرة » (٦٨) .

وأما الرواية الرابعة فبطلها شخص يدعى عطاء الملك ـ على ما يروى أبو الفرج ـ (٦٩) جمع نفراً من أهل البصرة وذهب بهم الى أبي الأصمعي « فوجده ملتفاً في كسائه نائما في الشمس ، فركضه برجله وصاح به : يا قُرَيْب ، قم ويلك ! فقال له : هل لقيت أحداً من أهل العلم قط ، أو من أهل اللغة ، أو من العرب ، أو من الفقهاء ، أو من المحدثين؟ قال : لا والله . قال : ولا سمعت شيئاً ترويه لنا أوتنشدناه أو نكتبه عنك ؟ قال : لا والله . فقال لمن حضر : هذا أبو الأصمعي فاشهدوا لي عليه وعلى ما سمعتم منه ، لا يقل لكم غداً أو بعده حدثني أبي او انشدني أبي ، ففضحه ـ قال الفضل ـ(٧٠) ثم مرض الأصمعي وكان الحال بينه وبين اسحاق الموصلي انفرجت ، فعاده أبو ربيعة وكان يرغب في الأدب ويَبَرُّ أهله ، فقال له الأصمعي أقرضني خمسة آلاف درهم ! فقال : أفعل .. فأي شيء تشتهي سوى هذا ؟ فقال : اشتهى أن تهدى اليّ فَصّاً حسناً وسيفاً قاطعاً وبرداً حسناً وسرجاً مُحَلّى . فقال : أفعل ! وبعث بذلك اليه لما عاد الى منزله ، وبلغ ذلك اسحاق فقال :

أليس من العجائب أن قرداً
أُصيمعَ باهلياً يستطيل
ويزعم أنه قد كان يفتى
أبا عمرو ويسأله الخليل
اذا ما قال قال أبي عجبنا
لما يأتي به ولما يقول
وما إنْ كان يدرى مادَبِيرٌ
أبوه ان سألت وماقبيل
وجلله عطاء الملك عاراً
تزول الراسيات ولا يزول
نصحت أبا ربيعة فيه جهدى
وبعض النصح أحياناً ثقيل
فقل لأبي ربيعة اذ عصاني
وجار به عن القصد السبيل
لقد ضاعت برودُك فاحتسبها
وضاع الفَصُّ والسيفُ الصقيل

(٦٨) الاغاني ٥ : ٣٨٦ .

(٦٩) الاغاني ٥ : ٣٨٧ .

(٧٠) هذا استطراد من أبي الفرج ولعله يقصد ابن الربيع .

وسرجٌ كان للبِرْذَوْن زَيْنــــاً
له فى إثره جَزَعــاً صهيــــل
وأما الخمسة الآلاف فاعلـــم
بأنك غَبْنَتَها لا تستقيــــل
وأن قضاءهـــا فتعـزَّ عنـها
سيأتى دونه زمنٌ طـويــــل !

والروايات على هذا النحو مضطربة ، لكنها أقرب الى أن تكون نفثات تكشف عن الاهتمامات الروحية لكل من الشعوبيين والعرب ، وربما دلت بشكل أو بآخر على أبعاد المعركـــة التي خاضها الأصمعى من اجل تثبيت قدمه وفرض شخصيته على البلاط الرشـيـدى . ومن ناحية اخرى يظهر من خلالها بعض أطـوار الحياة التي تثير تصوراً يكاد يطابق الاتجـاه الذى سارت فيه حياة الأصمعى ، منطلقاً من التاريخ حتى أصبح من محصلات المأثـور الشعبي . فهو يستغل الوقائع التاريخية ـ برغم أنها فى عمومها لا تكوّن موضوعاً محدداً ـ ويضيف ما يعتقد أنه لا بد يحدث ، ويحذف ما كان يود الا يقع ، وفى الوقت نفسه ينتظـر تكوين الموضوع على يد القاص أو القاصـين الذين يلونون ذلك الموضوع بألوانهم الخاصة ، مع التسليم بأن القاص ـ بطبيعة عمله ـ لا يحب أن يتعامل مع شكل جامد أو مجرد أو اجوف وهو يستغل الجوانب البارزة والوقائع المشهودة . ولعلنا من هنا نفهم لماذا انطفأت حياة الأصمعى بعد نكبة البرامكة وقد جاوز الستين بسنوات مع أنه عاش بعد ذلك أكثر من عشرين سنة أو نحوها ، فقد رجع الى البصرة للتدريس فى مسجدها الجامع ، واتخذ سمتَ العلماء المتزمتين الذين لا يجدون مكاناً لهم فى الحكايات الشعبيـة .

وتروى الأخبار أن المأمون ـ بعد القضاء على أخيه محمد الأمين ـ أرسـل الى الأصمعى يستدعيه الى بلاطه ، ولكنه اعتـذر محتجاً بعجزه وضعفه وبعدم صلاحيته لمنادمة الخلفاء (٧١) ، وقيل انه استجاب له بدليل حضوره احد مجالس الحسن بن سهل بعد أن أصبح وزيراً للخليفة . ويُساق هنا خبر الخمسين رقعة التي أعاد ما فيها وما وقع بـه الحسن عليها أمام أبي عبيدة ، لكن سكوت الأخبار عن غشيان الأصمعى قصر الخلد ـ ولا يعقل أن يوجد فى بغداد ثم لا يتصل بالخليفة الذى استدعاه أكثر من مـرة ـ يدحض هـذا جميعه ويقرر أن الرجل لزم مجلسه فى البصرة فبعث صورته التي أُحكِمَ تطهيرها فى الكتب العربية الجادة .

فتارة هو « شديد التأله لا يفسر شيئاً من القرآن ولا شيئاً من اللغة له نظير أو اشتقاق فى القرآن وكذلك الحديث تحرجاً ، وكـان لا يفسر شعراً فيه هجاء ، ولم يرفع مـن الحديث الا أحاديث يسيرة » (٧٢) .

وتارة اخرى هو « من أوثق الناس فى اللغة واسرع الناس جواباً » (٧٣) .

وتارة ثالثة هو شاعر بارز ونحوى كبير ، قال الاخفش « ما رأينا احداً أعلم بالشعر من الأصمعى وخلف ! فقلت : أيهما كان أعلم ؟ فقال : الأصمعي لأنه كان نحوياً » . لكن المبرد يقرر أنه كان دون أبي زيد ـ منافسه بعد أبي عبيدة ـ فى النحو على الرغم من أنه لا يعرف مثله فى اللغة وله فيها يد غراء (٧٤) .

(٧١) وفيات الأعيان ٢ : ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

(٧٢) مراتب النحويين ٤٨ والمزهر ٢ : ٣٢٥ ، ٣٢٨ ، ٣٥٤ .

(٧٣) طبقات النحويين واللغويين ١٨٦ والمزهر ٢ : ٣٣٩ ، ٣٦٠ .

(٧٤) نزهة الألباء ١١٣ والمزهر ٢ : ٣٥٥ ، ٣٦٨ ، ٣٧٨ .

ويلخص السيوطي موقف الأصمعي في النهاية أو يرسم لنا صورته فيستعين بابن جنى اللغوى ويقول « وهذا الأصمعي وهو صناجة الرواة والنقلة ، واليه محط الأعباء الثقيلة ومنه تُجبى الفِقَرُ والملح ، وهو ريحانة كل مغتبق ومصطبح كانت مشيخة القراء وأماثلهم تحضره وهو حديث الأخذ قراءة نافع عنه ، ومعلوم قدر ما حذف من اللغة فلم يثبته، لأنه لم يقو عنده اذ لم يسمعه . فأما اسفاف من لا علم له وقول من لا مسكة به أن الأصمعي كان يزيد في كلام العرب ويفعل كذا ويقول كذا ، فكلام معفو عنه غير معبوء به ولا منقوم مثله ، حتى كأنه لم يتأد اليه توقفه عن تفسير القرآن وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٧٥) .

اجل تلك كانت صورة الأصمعي الجادة حتى توفى (٧٦) ، ولم ينل منها الا مناوشات الجاحظ له وحملاته عليه ــ على ما سنرى ــ وهي أبعد ما تكون عن الصورة التي تعتز بها المأثورات الشعبية ، وبين الصورتين يظل الرجل محتاجاً الى اعادة النظر والتقويم .

(٥)

يقول الأصمعي « وصلت بالملح وأدركت بالغريب » (٧٧) وفى هذا منتهى ما نرجوه لاظهار الملامح البارزة لذلك الراوية الفذ ، وتلك الملامح مهما تختلف فيها الآراء تبدو مثيرة للخيال . فان دعمناها بما رويناه حتى الآن من التاريخ والحكايات ، بدا الأصمعي أوسع الناس رواية وأقدرهم على التصوير ، وبلغ في سرد النوادر مبلغاً لم يصل اليه أحد ، حيث نوّع فيها ووسّع . مما يجعلنا نعتقد أن جانبا منها كان من صنعه ، بخاصة هذه التى تبعد عن اللغة ونقل الأشعار ونقدها . وقد لحظ كثير ذلك من قبل ، حتى أن العلامة أحمد أمين يقول عارضاً للأصمعى « أما فى النوادر والملح وما يحكى عن الأعراب فيرخى فى ذلك لنفسه العنان ، واذا وجد الحال يستدعى قولاً ظريفاً أو ملحة تزيّد فيها أو اخترعها ، ولا يرى التساهل فى ذلك مما يمس ديناً أو يخرج به عن التقوى » (٧٨) .

ولسنا نبعد على أى حال اذا زعمنا ان وجود الأصمعى فى بغداد ــ وقد جلس للمنادمة ومال الى أن يتزيد ــ هو الذى ملأ بغداد الناشئة بملح الأعراب ونوادرهم وحكايات عشقهم وزواجهم وما يجرى هذا المجرى . ذكر أنه التقى أعرابياً فسأله : اتهمز اسرائيل؟ فأجاب . انى اذن لرجل سَوْء . فعاد يقول : أفتجر فلسطين ؟ فقال : انى اذن لقوى (٧٩) .

وتلك ملحة يسيرة قد تتعارض مع ما يعرف عن الأعراب من ذكاء وقدرة على الاتصال ــ بكلامهم ــ بالعقول السليمة (٨٠) ، لكن الحكاية التالية تبين الى أى مدى استغل الأصمعى « واقع » الأعراب ما تلقطه منهم ، يقول « دخلت على هارون الرشيد وبين يديه بدرة فقال : يا أصمعى ان حدثتنى بحديث فى العجز فأضحكتني وهبتك هذه البدرة ! قلت : نعم يا أمير المؤمنين ، بينا أنا فى صحارى

---

(٧٥) المزهر ٢ : ٤١٥ ، ٤١٦ .

(٧٦) هناك خلافات حول سنة وفاته ، فمن قائل سنة عشرومائتين ، وقائل سنة ثلاث عشرة ، وقائل سنة سبع عشرة وهو الأغلب ــ راجع نزهة الألباء ١٢٣ ، الفهرست ٨٢ .

(٧٧) العقد الفريد ١ : ١٢ ، ٢ : ٢٠٨ ، ٦ : ١١٨ ويروى« وصلت بالملح ونلت بالغريب » .

(٧٨) ضحى الاسلام ٢ : ٣٠١ .

(٧٩) العقد الفريد ٣ : ٤٧٥ .

(٨٠) راجع زهر الآداب للحصرى ٢ : ١١ .

الأعراب فى يوم شديد البرد والريح ، اذ أنا بأعرابى قاعد الى أجمة قد احتملت الريح كساءه فألقته على الأجمة وهو عريان ، فقلت له : يا أعرابى ما أجلسك ها هنا على هذه الحال ؟ فقال : جارية واعدتها يقال لها سلمى انى منتظر لها . فقلت : وما يمنعك من أخذ كسائك ؟ قال : العجز يوقفنى عن أخذه ! قلت له : فهل قلت فى سلمى شيئا ؟ قال : نعم . قلت له : أسمعنى لله ابوك ! قال : لا اسمعك حتى تأخذ كسائى وتلقيه على — قال — فأخذته ، فألقيته عليه ، فأنشد يقول :

لعل الله أن يأتى بسلمى
فيبطحها ويلقينى عليها
ويأتى بعد ذاك سحاب مزن
يُطهرنا ولا نسعى اليها

فاستضحك هارون حتى استلقى على ظهره ، وقال : خذ البدرة لا بورك لك فيها » (٨١) .

ومن قَبيل ذلك ما أوردناه لابن الأنبارى والخطيب البغدادى عن الأعرابي ذى الستة والتسعين عاماً وكان مع ذلك يعشق ، وغيره كثير نراه مبثوثاً عند الأبشيهى وابن عبد ربه والحصرى والنويرى وابن عرب شاه وعبدالله ابن احمد الربعى وغيرهم ، ويأخذ أشكالاً فى التعبير لا تشبه من ناحية عبارة الأصمعى الموجزة المحكمة ولا تخلو من بعض اخطاء لغوية ينفر منها الأصمعى وتجوزات يرفضها على قاعدة انه لا يجوز الا أفصح اللغات (٨٢) ، والا فلنقارن هذه بما أورده عنه القالى (٨٣) ، وما أورده السيوطى فى كل كتابه « المزهر » .

والواقع أن السيوطى — على ما بينّا — كان من أكثر الذين تحمسوا للأصمعى الجاد ، وقد ساءه ما اتهم به فنقل عن أبى الطيب اللغوى قوله « فأما ما يحكى العوام وسقّاط الناس من نوادر الأعراب ويقولون هذا مما اختلقه الأصمعى ، ويحكون أن رجلاً رأى عبدالرحمن ابن أخيه فقال : ما فعل عمك ؟ فقال : قاعد فى الشمس يكذب على الأعراب .. فهذا باطل ، وكيف يقول ذلك عبد الرحمن ولولا عمه لم يكن شيئا مذكوراً » (٨٣م) ، علماً بأن أحداً من خصميه الكبيرين لم يذكره بالتزوير والكذب. ومثل ذلك لا يقدم شيئاً فى مجال الطعن أو التوثيق داخل الحدود الشعبية التى تحركت فيها شخصية الأصمعي ، من غير أن تضع فى تقديرها أن الأصمعى الجاد شيء لا خلاف حوله ولا يطعن فيه الا الشعوبيون والأصمعى النديم شيء آخر يجد فيه الشعوبيون ما يريدون ويضيفون اليه ما يشوه صورته ويهز فضله ، فهذا لا يطمس وجوده ولا يكسف نوره، بل على العكس يثرى أسبابه ويؤكد حضوره .

واذن فالأصمعي من وجهة نظر المأثورات الشعبية بطل حكايات وراوية نوادر ، ولكن بصورة تخالف الصورة أو الصور التى صنعها هؤلاء الذين انتفعوا بآرائه وأثبتوها من أمثال المبرد وأبى عبيد القاسم بن سلام والقالى

---

(٨١) العقد ٣ : ٤٩٧ ومن الخير ان ننبه هنا الى أربعة امور · الأول قوله « صحارى الأعراب » بلا تحديد وذلك مما لم يعهد عند الاصمعي المحقق ، والثاني الوثبة الى سؤال الاعرابي عما قال فى سلمى من شعر ، والثالث خطأ أو تجوز لا يرضاه كلغوى فى قوله « يوقفني » والرابع اشارته الى الخليفة بقوله « هارون » .

(٨٢) مراتب النحويين ٤٩ .

(٨٣) الأمالى ١ : ١١ ، ١٤ ، ٢٨ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٥١ والجزء الثاني بصفة خاصة صفحة ٢٦٧ .

(٨٣ مكرر) المزهر ٢ : ٤٠٤ وقابل ذلك بما ورد فى مراتب النحويين ٤٩ وفى معجم الادباء ٧ : ٥ قال ثعلب : سمعت ابن الاعرابي يقول فى كلمة رواها الأصمعى سمعت من الف أعرابي خلاف ما قال الأصمعى .

والسيوطى ، والذين رصدوا غريبه ونوادره من أمثال ابن دريد والجوهرى والأزهرى وابن سيدة والزمخشرى والزبيدى والفيروزآبادى وابن منظور ، وعند هؤلاء أن الأصمعى بحر فى اللغة لا يعرف له فيها مثيل (٨٤). روى أن التوزّى قال : « خرجت الى بغداد فحضرت حلقة الفرّا ، فرأيته يحكى عن الأعــــراب ويحتشد بشواهد ما كان أصحابنا يحفلــون ببعضها ، فلما أنس بن قال لى : ما فعل أبو زيد ، قلت : ملازم لبيته ومسجده وقد أسنّ. فقال : ذاك أعلم الناس باللغة وأحفظهم لهـا ، ما فعل أبو عبيدة ؟ قلت ملازم لبيته ومسجده على سوء خلقه . فقال : أما انه أكمل القوم وأعلمهم بأيام العرب ومذاهبها ، ما فعــل الأصمعى ؟ قلت : ملازم لبيته ومسجده . قال : ذاك أعلمهم بالشعر ، وأتقنهم للغــة ، وأحضرهم حفظاً »(٨٥).

وليس بعد ذلك زاد لمستزيد والأمر هــذا واليه ، فان ورد بَعْدُ ــ حتى فى الكتب المتخصصة ــ أن الأصمعى « كان منسوباً الى الخلاعة»(٨٦) فاننا لا نعجب ولا ينبغىأن يأخذنا الدهش،بل ربما لو حاولنا أن نبرىء الأصمعى من تلك الخلاعة لفقدنا فى مجال القصة القصيره عندنا رائداً من روادها الأوائل،وان ما بقى من كتابه « نوادر الأعراب » (٨٧) ليدل على أنه كان فاهماً الخطوط العامة للاقصوصة سواء عندما تثير معنى اجتماعياً معيناً أو تستهدف اللذة والامتاع .

ويرى بعض الدارسين أن الأصمعى متأثر فى هذا الكتاب بنسخ « كليلة ودمنة » التى كان الناس يتداولونها فى عصره ، حيث تتشــابه فواتح القصص عند ابن المقفع وعند الأصمعى، ففى كليلة ودمنة « نرى كل قصة تبدأ بكلمة قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف أو قــال دمنة .. كما يبدأ الأصمعى فى كل نادرة من نوادره بقوله : رأيت أعرابياً أو حدثنى أحد الأعراب » (٨٨) . وهذا مع الانصــــاف لكلا الرجلين غير صحيح لأسباب عدة ، أهمها أن الأصمعى لم يؤثر عنه أنهاطلع على كليلة ودمنة، فضلاً عن أن صاحبه كان من الحمراء ومن ناحية اخرى كانت العادة حتى قبل الأصمعى أن ينساق كل خبر على نحو ما رويت بـه النوادر الأصمعية ، بل ان اغلب المــرويات ــ خارج دائرة القصة ــ تبدأ دائما بقال فلان أو سمعت عن فلان أو حدثنى فلان ونحو ذلك.

انما الشيء الذى ينبغي أن ندل عليه هو أن هذه النوادر قد تكون بداية حقيقية للمقامــة التى وجدت اصولها فى « أحاديث » ابن دريد ونقل بعضها فى أماليه أبو على القالى ، أو ان شئنا الدقة قلنا ان نوادر الأصمعى عنــــدما هزت عرش القصة الوعظية التى كانت تشغل « مجالس الذكر » المعروفة ، أخذ ابن دريد على عاتقه أن «يهذب» النوادر لغوياً ليثبتها القالى فى كتابه ، ويأتى بعد ذلك بديع الزمان ــ الذى ولد سنة ٣٥٨ هـ وعاش أربعين سنة فقط ــ ليضع القصص المقامية التى جعلت « الكدية » موضوعاً لها . ولم يكن عجيبــاً أن ينسب بديع الزمان هذه القصص الى عيسى ابن هشام ولا أن يحكى هذا كل النوادر ويحشو حكاياته بقطع شعرية من نظمه كما كان الأصمعى

---

(٨٤) الانباه ٢ : ٢٠١ .

(٨٥) مراتب النحويين ٤٨ .

(٨٦) الزهــــر ١ : ١١٨ نقلاً عن ابن جنى فى أحد أبــواب خصائصه .

(٨٧) هذا الكتاب ليس هو كتابه « النوادر » الذى وضعه فى اللغة واهداه لجعفــر بن يحيى راجــع نزهــــة الالباء ٨٢ والفهرست ٨٢ ، ٨٣ .

(٨٨) الأصمعى ، حياته وآثاره ٢٧٠ .

بفعل تماماً ، انما العجيب ألا يحدث ذلك وقد أصبح القصص العامى ـ بفضل حكايات الأصمعى ـ شاغله الشاغل ، وعنّ لفئة أن تنسج على المنوال نفسه وتنحل الأصمعى ما تنسجه .

(٦)

وفى مجال تبويب تلك النوادر ـ وبعد أن ذكرنا أننا لا نفرق بين الصحيح والمنحول فتستوى كلها من وجهة نظر المأثورات الشعبية ـ نتبين ثلاثة أنواع تكشف عن شخصية الأصمعى القاصة وعن موهبته التى تستطيع أن تضرب فى كل طريق . النوع الأول هو قصص الأعراب التى أطلنا الوقوف عندها ، والنوع الثانى قصص التاريخ أو فلنقل قصص أولئك الذين عاشوا فى احدى حقب التاريخ وأضفى عليهم الخيال ما شاء أن يضفى ، فأصبحوا اما شرهين جداً واما عقلاء للغاية واما دهاة لا يشق لهم غبار واما شعراء له هو معهم شأن أو لهم مع غيره شئون وهكذا ، والنوع الثالث قصص عن البخلاء رصد بعضها الجاحظ أو وضعها الجاحظ ونحلها الأصمعى لا سيما أنه « كان بخيلا ويجمع أحاديث البخلاء » (٨٩) .

ومن أشهر القصص التاريخية ـ ولنقبل هذه التسمية على نحو أو آخر (٩٠) ـ ما رواه عن الشخصيات التى التقاها كهارون الرشيد وولديه ، وكآل برمك والفضل بن الربيع ، وكأعلام بنى أمية الذين شوه صورتهم ـ مع أنه كان أموى الهوى قبل أن يتعبّس ليرضي رجال الدولة ويظفر بعطائهم . وأكبر الظن أنه يُعتد مسئولاً أو يشارك فى المسئولية عن كثير من الصور المحرفة التى رسمت للامويين ؛ والتى دارت حول قذارة بعض ملوكهم ونهمهم أو جبن بعضهم مما لا يستقيم مع واقع التاريخ المحقق . هذا بالاضافة الى بعض رجال الجاهلية وحيواتهم ابطالاً كانوا أو حكماء أو محاربين أو رجال دين ، مع « نكرات » متعاصرة اتصل بهم . كالكناس الذى مر به وهو ينزح كنيفاً ويتغنى بشعر العرجي الذى يقول فيه « أضاعونى وأى فتى أضاعوا » (٩١) وكالشاب الجميل الذى رآه فى حى الزُّبذة وحوله الصبيان يتقامسون فى الماء (٩٢) ، وكالبصرى الشرير البذىء الذى يتعرض لحسد الناس حتى على الصلب (٩٣) ، وكالرجل اللئيم الذى احتال عليه بعض القوم حتى خدعوه وشربوا لبنه (٩٤) .

وتكفينا هنا قصتان بطلهما الأصمعى لنتعرف عليه بالصورة التى تعرف بها عليه القصاص ـ على الرغم من التصريح باسمه فى السند ـ الاولى واقعة له مع جعفر بن يحيى البرمكى ، استدعاه يوماً فقال له : « يا أبا سعيد ، ألك ولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الأمير . قال : لحرائر أم امهات أولاد ؟ قلت : لامهات أولاد . قال : ما اثمانهن ؟ قلت ما بين الأربعين الى الثلاثين . قال : ليس هؤلاء ولد ، هؤلاء عبيد . . هل لك فى جارية نهبها لك فتطلب منها الولد ؟ قلت : نعم ، أعز الله الامير . قال: قولوا لفلانة تخرج ـ قال ـ فطلع القمر يمشي، فقال : يا هذه ، انا قد وهبناك لأبى سعيد .

---

(٨٩) البغية ٢ : ١١٢ .

(٩٠) يُعتد الأصمعى من الاوائل الذين رووا أخبار العرب ،لكن خصمه أبا عبيدة ، كان اوسع ، وما رواه الاثنان من الاخبار التاريخية يحتاج الى مراجعة وتمحيص ـ راجع الأصمعى ، حياته وآثاره ٣٠٤ وما بعدها .

(٩١) الاغاني ١ : ٤١٥ .

(٩٢) الأمالى ١ : ٣٧ .

(٩٣) العقد الفريد ٢ : ٣٢٦ .

(٩٤) العقد الفريد ٦ : ١٧٨ .

فأرسلت عينيها ، فرقٌ لها ، فقلت فى نفسي اما أن تفوتنى واما أن أفجعه بها ، فقال : يا أبا سعيد ، هل لك فى الغداء ؟ قلت : نعم ، أعز الله الأمير . فقال : هاتوا ألف دينـــار ــ قال ــ فجيء بالمال ، فقال لخادم له : احمله مع أبى سعيد . فخرج مع الخادم بالمال ، فلما صرنا فى الدهليز قال لى الخادم : يا أبا سعيد، أظننت أن الأمير يهب لك الجارية ؟ قلت : نعم . قال : انما أراد أن يفزعها بك (٩٥) .

وقد ذاعت هذه القصة وتناقلهـــا الناس منسوبة اليه على الرغم مما فيها من شنع عليه، لكنها فى انتقالها من جيل الى جيل حُرفت ، حتى أن الخطيب البغدادى ليرويها على النحو التالى « قال الأصمعى دخلت على جعفر بن يحيى بن خالد يوماً ، فقال لى : يا أصمعى ، هل لك زوجة ؟ قلت : لا . . قال : فجارية ؟ قلت جارية للمهنة فسأل : فهل لك أن أهب لك جارية نظيفة ؟ قلت : انى لمحتاج الى ذلك. فأمر باخراج جارية الى مجلسه ، فخرجت جارية فى غاية الحسن والجمال والهيئة والظرف والقال فقال لها : قد وهبتك لهذا . . يا أصمعى خذها . فشكرته وبكت الجـــارية وقالت : يا سيدى ، تدفعنى الى هذا الشيخ مع ما أرى من سماحته وقبح منظره ؟ وجزعت جزعاً شديداً ، فقال : يا أصمعى هل لك ان أعوضك منها ألف دينار ؟ قلت : ما أكره ذلك . فأمر لى بألف دينار ، ودخلت الجارية فقال لى : يا أصمعى ، انى أنكرت من هذه الجارية أمراً فأردت عقوبتها بك ، ثم رحمتها منها »(٩٦) .

ويلفتنا الخلاف الكبير بين الروايتين اذا أخذناهما بالمقياس العلمى ، لكنهما فى حسبان القاضي القاص العامى مادة تتشكل على النحو الذى يرضي السامعين ، أو يرضيه هو فى ضوء ثقافته والظروف المحيطة به .

أما القصة الثانية فقد حكيت فى أكثر من من كتاب ، وفى كل كتاب تأخذ اطاراً مختلفاً عن غيره من الاطر . ولعلنا اذا وازنا بين الرواية التى آثرها أبو الفرج والرواية التى اختـــارها أبو الحسن القفطى يمكن أن نتبين عن قـــرب كيف تفضي عملية نقل التصورات والتجـــارب المختلفة عن شخص ما الى ضرب من التنويع يزيد الحكاية طرافة . غير اننا اذا بدأنا بأقرب مؤلف لعصرها وهو أبو الطيب اللغوى المتوفى سنة ٣٥١ ــ وقد أثبت الرواية بايجاز ــ تزداد الرؤية وضوحاً وقوة .

عن عبد الرحمن بن أخى الأصمعى عن عمه، قال : « كنت عند الرشيد فدخل العبـــاس بن الأحنف فقال : يا أمير المؤمنين ، قد عملت شعراً لم يسبقنى الى معناه أحد . فقال : هات ! فأنشد :

اذا ما شئت أن تبصـــــ
ـــر شيئـاً يعجـب الناســـا

فصور ها هنا فـــوزاً
وصـــور ثم عباســـا

ودع بينهمــا شـــبراً
فان زاد فـــلا باســـا

فان لم يـدنُوا حـــتى
ترى رأسيهمـــا راســـا

فكذبـــه وكذبهـــا
بما قاســـت وما قاســـى

(٩٥) طبقات النحويين واللغويين ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٩٦) تاريخ بغداد ١٠ : ٤١٤ مع ضرورة أن نلحظ أن الأصمعى لم يستخدم لغوياً « زوجاً » قط .

— قال — فنظر الىَّ الرشيد ، فقلت : يا أمير المؤمنين ، قد سُبِق اليه فقال :

لو ان صورةَ من أهوى ممثلـــةٌ
وصورتى لاجتمعنـا فى الجدار معا
اذا تأملتنا الفيتنـا عَجَبـــاً
الفان ما افترقـا يومـاً ولا اجتمعا

— قال — فأعرض عنه الرشيد ، فقال والله يا أمير المؤمنين وحق راسك ما سمعت بهذين البيتين . وجعل يتنصل والرشيد ساكت ، فلما خشيت أن يحرمه قلت : صدق والله يا أمير المؤمنين ، أنا عملت البيتين الساعة ! فأمر له بجائزة ولى بضعفها »(٩٧) .

واما رواية أبى الفرج فتجرى على النحو التالى « اخبرنى هاشم بن محمد الخزاعى ومحمد بن العباس اليزيدى واللفظ لهاشم ، قال حدثنا عبد الرحمن ابن أخى الأصمعى قال : دخل عمى على الرشيد والعباس بن الأحنف عنده ، فقال العباس للرشيد : دعنى اعبث بالأصمعى . قال له الرشيد : انه ليس ممن يحتمل العبث . فقال : لست أعبث به عبثاً يشُقُّ عليه . قال : أنت أعلم . فلما دخل عمى قال له : يا ابا سعيد من الذى يقول :

اذا أحببـــت أن تصنـــ
ـــع شيئـاً يعجـب الناســا
فصوِّر ها هنا فـــوزاً
وصوِّر ثـَـمَّ عباســـا
فان لم يَدْنُـــوَا حـــتى
ترى رأسيهمــا راســا
فكذبهـــا بما قاســـت
وكذبــه بما قاســى

فقال له عمّى يعرّض بأنه نبطى : قال الذى يقول :

اذا أحببــت ان تبصـــ
ـــر شيئـــاً يعجـب الخلقـــا
فصـــور ها هنـــا دوراً
وصورها هنـــا فلقـــا
فان لم يدنـــوا حـــتى
ترى خلقيهمــا خلقـــا
فكذبهـــا بما لاقــــت
وكذبـــه بما يلقـــى

— قال — فخجل العباس، وقال له الرشيد: قد نهيتك فلم تقبل » (٩٨) .

وأما رواية القفطى فهى تجرى هكذا « قال الأصمعى بعث اليَّ محمد بن هارون ، فدخلت عليه وفى يده كتاب يديم النظر اليه ويتعجب منه ، ثم قال : يا عبد الملك ، اما تعجب من هذا الشاب وما يجيء به ؟ فقلت : من هـو فقال : عباس بن الأحنف — ثم رمى بالكتاب اليَّ ، فاذا فيه شعر قاله عباس :

اذا ما شئـت أن تصنـــع
شيئـاً يعجـب النـــاسا
فصور ها هنـا فـــوزاً
وصور ثـَمَّ عباســـا

(٩٧) مراتب النحويين ٥٦ ، ٥٧ .

(٩٨) الاغاني : ٨ : ٣٥٥ ، ٣٥٦ ودور وفلقاء علمان .

ودع بينهما شبراً
وان زدت فلا باسا

فان لم يدنوا حتى
ترى رأسيهما راسا

فكذبها بما قاست
وكذبه بما قاسى

ـ قال الاصمعى ـ وكان بينى وبين عباس شيء ، فقلت : مُسْتَرَق" يا أمير المؤمنين ! فقال : ممن ؟ قلت : من العرب والعجم ! قال : ما كان من العرب ؟ قلت : رجل يقال له عمر هوى جارية يقال لها قمر ، فقال :

اذا ما شئت أن تصنـ
ـع شيئاً يعجب البشرا

فصور ها هنا قمراً
وصور ها هنا عمرا

فان لم يدنوا حتى
ترى بشريهما بشرا

فكذبها بما ذكرت
وكذبه بما ذكرا

قال : فما كان من العجم ؟ قلت : رجل يقال له فلقاء هوى جارية يقال لها زورق فقال :

اذا ما شئت أن تصنـ
ـع شيئاً يعجب الخلقا

فصورها ها هنا زورقْ
وصورها هنا فلقا

فان لم يدنوا حتى
ترى خلقيهما خلقا

فكذبها بما لاقت
وكذبه بما يلقى

ـ قال الأصمعى ـ فبينا نحن كذلك ، اذ جاء الحاجب فقال : عباس بالباب . فدخل ، فقال : يا عباس تسرق معاني الشعر وتدعيه ؟ فقال : ما سبقنى اليه احد . فقال محمد « هذا الأصمعى يحكيه عن العرب والعجم .. يا غلام ادفع الجائزة الى الأصمعى ! » فلما خرجا قال العباس : كذبتني وأبطلت جائزتي فقلت له : أتذكر يوم كذا ؟ وانشأت اقول :

اذا وَتَرْتَ امرءاً فاحذر عداوته
من يزرع الشوكَ لايحصدْ بهعنبا (٩٩)

واكبر الظن أننا لسنا محتاجين الى أن نذكر أن تلك الواقعة ـ التي لا شك أن فيها جانباً كبيراً من الصحة ـ تشهد بأن الناس وجدت لديها الحاجة الى أن ترويها بطرق مختلفة ، وربما نستطيع فى ضوئها وبرصد وجوه الاختلاف البارزة بينها أن نستنبط المعالم المختلفة لشخصية كل كاتب ، حيث يبدو أبو الطيب أكثر ميلاً الى التشدد وأكثر أخذاً بالخطوط العريضة من الحكاية ليقف بها عند الخبر المحقق ، فى حين يبدو أبو الفرج متسامحاً بعض الشيء ، فاذا وصلت الرواية الى القفطي زاد فيها وافاض ونوع ووسع ، او فلنقل وجدها علىالنحو الذى يتفق ومنهجه

(٩٩) الانباه ٢ : ٢٠٥ .

العام فى وضع كتابه فأثبتها ، والكتاب بَعدُ ملىء بمثل هذه الرواية التي تحتاج الى التوثيق .



والآن ننتقل الى النوع الثالث الذى سميناه قصص البخلاء ، وهنا نلحظ على غير ما رأيناه فى الحكايات أو النوادر السابقة — تماسكاً ووحدة بارزين ، يقول الأصمعي « مرّ رجل بأبي الأسود الدؤلى وهو يقول : من يُعشّى الجائع ؟ فقال أبو الأسود : عليّ به فأتاه بعشاء كثير ، وقال : كل حتى تشبع . فلما أكل ذهب ليخرج ، قال : أين تريد ؟ قال : اريد اهلي . قال : لا أدعك تؤذى المسلمين الليلة بسؤالك ، اطرحوه فى الأدهم ! فبات عنده مكبولاً حتى أصبح » (١٠٠) وقال « وَلِيَ رجل قضاء الأهواز فأبطأت عليه أرزامه وليس عنده ما يُضحى به ولا ينفق ، وشكا ذلك الى امرأته ، فقالت : لا تغتم فان عندى ديكاً عظيماً قد سمّنته ، فاذا كان يوم الأضحى ذبحناه ! فبلغ جيرانه الخبر ، فأهدى له كل منهم كبشاً ، حتى بلغوا الثلاثين وهو فى المصلى لا يعلم . فلما صار الى منزله ورأى ما فيه من الأضاحى قال لامرأته : من أين هذا ؟ قالت : اهدى لنا فلان وفلان ، وفلان حتى سمّت له جماعة ، فقال لها : يا هذه تحفظى بديكنا هذا ، فلهو أكرم عند الله من اسحاق بن ابراهيم عليه السلام ، انه فدى ذلك بكبش وفدى ديكنا هذا بثلاثين كبشاً » (١٠١) .

ولقد ساق الجاحظ — الذى طالما حضر وهو لما يزل شاباً مجالس الأصمعى — كثيراً من نوادره ، ولهج به وشنع عليه وآثر دونه أبا عبيدة مع أنه عده مثله فى البخلاء . وتبدو هذه النوادر مثلاً واضحاً للحمل أو للوضع ، لأنها — فى اغلبها — تحمل سمات اسلوب الجاحظ ودلائل ارتفاعه عن الاسلوب الاخبارى الذى يغلب على صياغة الأصمعى . والواقع أن الجاحظ يعترف بأنه لم يكن يحترم المرويات دائماً ، بل أكثر من هذا اعترف بأنه ربما الف الكتاب فترجمه باسم غيره واحاله — لكي يروج — على من تقدمه كابن المقفع وسلم صاحب بيت الحكمة ويحيى بن خالد والعتابي (١٠٢) .

وما يُحتمل أن يكون للأصمعى وليس للجاحظ الا فضل تسجيله قوله « وقال الأصمعى تعرّق أعرابي عظماً ، فلما أراد أن يلقيه وله بنون ثلاثة قال له أحدهم : أعطينه . قال : وما تصنع به ؟ قال : أتعرقه حتى لا تجد فيه ذرة مقيلا . قال : ما قلت شيئاً . قال الثاني : أعطينه . قال : وما تصنع به ؟ قال : أتعرقه حتى لا يدرى ألِعَامِهِ ذلك أم للعام الذى قبله . قال : ما قلت شيئاً . قال الثالث : أعطينه . قال : وما تصنع به ؟ قال : أجعل مُخَّه ادامه ! قال : أنت له » (١٠٣) .

---

(١٠٠) العقد الفريد ٦ : ١٨٥ .

(١٠١) السابق ٦ : ٢٩١ .

(١٠٢) رسائل الجاحظ ١ : ١ ٣٥١ ط . الخانجي ١٩٦٥ .

(١٠٣) البخلاء ٢٠٤ .

وقوله « قال الأصمعي أو غيره حمل بعض الناس مديني على برذون فأقامه على الأرى ، فانتبه من نومه فوجده يعتلف ، ثم نام فانتبه ، فوجده يعتلف فصاح بغلامه : يا ابن أم ، بعه والا فهبه والا فرده والا فاذبحه ، أنام ولا ينام ؟ يذهب بحر مالى ، ما أراد الا استئصالي » (١٠٤) .

لكن النادرة التالية لا تخفى بصمات الجاحظ « كان للمغيرة بن عبد الله بن أبى عقيل الثقفى وهو على الكوفة جدي يوضع على مائدته بعد الطعام ، ولم يكن أحد يمسه ، اذ كان هو لا يمسه . فأقدم عليه أعرابي يوماً ولم يعرف سيرة أصحابنا فيه ، فلم يرض بأكل لحمه حتى تعرق عظمه . فقال له المغيرة : يا هذا تطالب عظام هذا البائس بذحل؟ هل نطحتك أمه ؟ » (١٠٥) .

ثم ان الجاحظ يمعن فيجعل الأصمعى نفسه بطلاً فى حكايات الشح ، وفى القصة التي نرويها هنا عنه يزداد امعاناً فيسلط عليه قلمه وسخريته ـ ويجعله شخصاً خفيفاً هلوعاً شديد الحرص متحفزاً لرد العدوان عن ماله ــ بعد أن وصفه فى نادرة سابقة بأنه لم يدع شيئاً مما يضحك الثكلان والغضبان الا أورده على جعفر البرمكي لينال عطاءه (١٠٦) ولعل صنيعه هذا كان احد المنافذ التى دخل منها الأصمعى الراوية الى الأصمعى بطل النادرة ، وبعد ذلك اجترأ عليه الكثير .

كتب الجاحظ « كان الأصمعى يتعوذ بالله من الاستقراض والاستفراض فأنعم الله عليه حتى صار هو المستقرض منه والمستفرض ما عنده ، فاتفق أن أتاه فى يوم واحد رجلان ، وكان أحدهما يطلب الفرض والآخر يطلب القرض ، هجما عليه معاً ، فأبعله ذلك وملأ صدره ، اقبل على صاحب السلف فقال : تتبدل الأفعال تتبدل الحال ، ولكل زمان تدبير ، ولكل شيء مقدار ، ولله فى كل يوم فى شأن . كان الفقيه يمر باللقطة فيتجاوزها ولا يتناولها كي يمتحن بحفظها سواه ، اذ كان جل الناس فى ذلك الدهر يؤدون الأمانة ويحوطون اللقطة ، فلما تبدلوا وفسدوا وجب على الفقيه احرازها والحفظ لها ، وأن يصبر على ما نابه من المحنة واختبر به من الكلفة .

وقد بلغني أن رجلاً أتى صديقاً له يستقرض منه مالا ، فتركه بالباب، ثم خرج اليه مؤتزراً، فقال له : مالك ؟ قال : جئت للقتال واللطام والخصومة والصخب قال : ولم ؟ قال : لأنك فى أخذ مالي بين حالين ، اما أن تذهب به واما أن تمطلني به . فلو أخذته عن طريق البر والصلة لاعتددت عليك بحق ولوجب عليك به شكر ، واذا أخذته عن طريق السلف كانت العادة فى الديون والسيرة فى الاسلاف الرد أو التقاضى . واذا تقاضيتك اغضبتك ، واذا اغضبتك اسمعتنى ما أكره ، فتجمع علي المطل وسوء اللفظ والوحشة وافساد اليد فى الاسلاف وأنت اظلم ، فأغضب كما غضبت . فاذا نقلتنى الى حالك فعلت فعلك ، وصرت أنا وأنت كما قال العربي « أنا نئق وصاحبي

(١٠٤) البخلاء ١٢٠ .

(١٠٥) البخلاء ١٣٥ .

(١٠٦) البخلاء ١٨٨ .

مئق » فما ظنك بتئق من الغيظ مملوء من الغضب ، لانى متأق من الموق مملوء من الكفران . ولكني ادخل الى المنزل فأخرج اليك مؤتزراً ، فاعجل لك اليوم ما ادخرته الى غد ، وقد علمت أن ضرب الموعظة دون ضرب الحقد والسخيمة ، فتربح صرف ما بين الألمين وفضل ما بين الشتمين .

وبعد ، فأنا أضنُّ بصداقتى لك ، واشح على نصيبي منك ، من أن اعرضه للفساد وأن اعينك على القطيعة فلا تلمنى على ان كنتَ عندى واحداً من أهل عصرك . فان كنت عند نفسك فوقهم ، وبعيداً عن مذهبهم ، فلا تكلف الناس علم الغيب فتظلمهم .

ثم قال : وما زالت العارية مؤداة والوديعة محفوظة ، فلما قالوا « أحق الخيل بالركض المعار » بعد أن كان يقال « احق الخيل بالصون المعار » وبعد أن قيل لبعضهم : ارفق به فقال : انه عارية ! وقال الآخر : اقتل ! وفسدت العارية واستدّ هذا الباب ، ولما قالوا :

شمر قميصك واستعد لنائل
واحكك جبينك للقضاء بثوم
واخفض جناحك ان مشيت تخشعاً
حتى تصيب وديعةً ليتيم

وحين اكلت الأمانات الامناء والأوصياء ورتع فيها المعدّلون والصرافون ، وجب حفظها ودفنها ، وكان اكل الأرض لها خيراً من اكل الخئون الفاجر واللئيم الغادر . وهذا مع قول أكثم بن صيفي فى ذلك الدهر « لو سئلت العارية أين تذهبين ، قالت اكسب أهلى ذماً » .

وأنا اليوم أنهى عن العارية والوديعة ، وعن القرض والفرض ، واكره أن يخالف قولي فعلى . أما القرض فَلِما أنبأتك ، واما الفرض فليس يسعه الا بيت المال ، ولو استطعت أن أجعل دونه ردماً كردم يأجوج ومأجوج لفعلت . ان الناس فاغرة افواههم نحو من عنده دراهم ، فليس يمنعهم من النهس الا اليأس ، وان طمعوا لم تبق راغية ولا ثاغية ولا سبد ولا لبد ولا صامت ولا ناطق الا ابتلعوه والتهموه . أتدرى ما تريد بشيخك ؟ انما تريد أن تفقره ، فاذا أفقرته فقد قتلته ، وقد تعلم ما جاء فى قتل النفس المؤمنة » (١٠٧) .

على ذلك النحو يتبين لنا الجاحظ عملياً كيف كانت اخبار الأصمعى مضموناً ثرياً لأقدم صور التأليف القصصي ، ونحس ، أن هذه الأخبار قد نمت ارتجالاً ، وتضخمت بأقلام الادباء من ناحية وبالسنة القاصين والندامى والمتظرفين من ناحية اخرى . ووجدها الفنان الشعبي أشبه بزهور متناثرة نابتة فى أرض خصبة ، ولكن بين الغثاء والأحجار ، وجمعها حتى دون ان يحاول بلورة مغزاها العام . حتى اذا اتم نمو الاحساس بالبطل غدا أو كاد يغدو ــ عند الجميع ــ شخصية خيالية يمكن أن تعلق به أو عليه قضية معينة أو فكرة بذاتها أو خاطرة او ماشئنا مما ينفعل له المرءوبه .

وكذلك لا نستطيع الوصول الى الصورة الأصيلة للرجل ــ فقد زيند أو حرف فى صورته حتى بين الوسط المثقف ــ ونعجز الى

(١٠٧) البخلاء ١٨٨ ــ ١٩٠ .

حد كبير اذا زعمنا ان هذه الصورة ترتكز فى تكوينها على أشياء لم تتغير . فالشعوبية من ناحية والشعبية من ناحية اخرى حالتا دون تمثله التمثل التاريخي الصحيح وانما هو انسان جمع الدنيا والدين تحت جبته والجد والهزل فى كمه ، وعلى راسه عمامة تحوى كل أسرار السحرة والحكماء والمشعوذين .

لذلك ينبغي الا نعجب حين نصطدم بشيئين عنه : **الأول ما يروى من أنه ألف سيرة عنترة** ــ وقد عرف أنه راوى شعر ديوانه ــ **والثاني ظهوره باسم عقبة شيخ الضلال فى سيرة الأميرة ذات الهمة** التي تشغل حوادثها جزءاً من التاريخ يبدأ بالعصر الجاهلي ويمتد الى عهد الخليفة العباسي الواثق بالله ، وقد ظهر عقبة فى الحقبة العباسية بملامح الأصمعى وشحه ودهائه وبقدرته على الكيد والدس والايقاع بخصومه سراً وعلناً .

واذا كان من المتفق عليه بين نقاد القصص الشعبية أن سيرة الاميرة ذات الهمة « رواية تستهدف الكشف عن صراع المجتمع العربي لتثبيت انتصاراته أمام الدولة الرومانية الكبيرة التي تتاخم حدوده » (١٠٨) فقد اختار كاتب السيرة الأول المجهول الذى يبدو كما لو كان فارسي الأصل ــ لأنه طالما مجد العناصر الايرانية حتى بعد أيام الرشيد ــ شخصية الأصمعى لينفس بها عن غضبه عليه منذ اشترك فى مؤامرات القصر ضد البرامكة ، مع انهم حافظوا على الاسلام أمام الروم حتى هذه المرحلة الأخيرة من زمن القصة .

واما سيرة عنترة التى يقال ان الأصمعى الفها وروج لانكارها الحافظ ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤ هـ فهي خلاصة ما اشتجر حول الاصمعى من آراء وخواطر واهواء . وعلى الرغم من أن جميع الدارسين قد ذهبوا فى مؤلفها مذهب ابن كثير ، فلا تزال المطابع الحديثة تخرج الكتب الصغيرة عن « قصة عنتر بن شداد تأليف عبد الملك بن قريب المعروف بالأصمعى » .

وهذه القصة توشك أن تكون مختصراً للرواية الكبيرة التي ظهرت فى أواخر القرن الرابع الهجرى بمصر ايام الخليفة العزيز بالله الفاطمي . ويعرض الأب لويس شيخو لهذا الموضوع فيقول ان رجلاً اسمه الشيخ يوسف بن اسماعيل « اخذ يكتب قصة عنترة ويوزعها على الناس » (١٠٩) . لكن أشهر طبعات القصة أو الرواية ــ وهي الطبعة الحجازية المتداولة فى مصر ــ (١١٠) تثبت فى نهايتها التالى « قال مؤلف هذه السيرة الحجازية وهو الأصمعى رضي الله عنه ، كان الفراغ من تأليفها يوم الجمعة المبارك فى أواخر جمادى الثاني سنة ٤٧٣ من الهجرة النبوية » فنكاد نغمض أعيننا على كل من عدا الأصمعي ، لكننا لا نكاد نمضي ونقرأ « فى أيام الخليفة أمير المؤمنين هارون الرشيد العباسي » حتى يختلط علينا الأمر ،

---

(١٠٨) اضواء على السيرة الشعبية لفاروق خورشيد ٥٩ المكتبة الثقافية ، يناير ١٩٦٤ .

(١٠٩) شعراء النصرانية ٨٨٢ .

(١١٠) هناك طبعتان اخريان هي الشامية والعراقية .

بخاصة عندما يبين سبب التأليف ويشرح الطريقة التي اتبعت فى هذا التأليف ، وعلى الفور يظهر أن تلك العبارة المفككة لم توضع الا للتستر على ما قد ورد فى القصة من عيوب وأخطاء ، والا فَبِمَ نفسر ورود اسم الأصمعى ضمن رواة أحداث السيرة كأبي عبيدة وغيره (١١١) ، وما نفعل اذا قرانا بين الحين والحين « قال نجد مؤلف تلك العبارات ؟ (١١٢) ثم ماذا وراء العبارة التالية : قال الأصمعي فى تاريخ العرف والمورود » (١١٣) .

وأكثر من هذا نجد فى استهلال السيرة ما يأتي « من رواة هذه السيرة العجيبة المطربة الفائقة الغريبة فصيح ذلك الزمان ، المتكلم على ما مضى من أحاديث العربان الأولين فى ذلك الزمان ، العالم العلامة عبد الملك بن قريب الأصمعى ... ومن جملة من روى هذه السيرة العجيبة ايضاً أبو عبيدة وجهينة بن المثنى اليمنى والبلخى وحماد وسيار بن قحطبة الفزارى والكاهن الغساني الثقفي وابن خداش النبهاني » (١١٤) .

شيء واحد نعقله لقبول هذا الخط ، هو أن يكون الأصمعي كغيره راوية لأطراف مختلفة من السيرة ، لكن أكبر نصيب من حوادثها كان من مزويات الأصمعى ، ومن ثم نص فى آخرها على أنه صاحبها . وقد يكون الذى ساق هذا النص هو الشيخ يوسف بن اسماعيل وقد لا يكون (١١٥) ، الا أنه يكفي عندنا أن يخصص الأصمعى بتقديم طويل يتفرد به عن غيره ممن ذكروا بعده ، لنقرر أنه كان له اليد الطولى فى اظهار سيرة عنترة بشكل متماسك يختلف كثيراً عن الأشكال المتداعية التي نشرت بها اغلب السير من بعدها وقد لحظ ذلك محمود الحفنى (١١٦) ودلل عليه مؤكداً أن السيرة لا بد أن تكون نتاج « كاتب متفنن له حاسة قصصية وموهبة روائية وتمرس طويل فى هذا الفن » (١١٧) ومن سوى الأصمعى فى جيله وبعد جيله اخلق بأن يكون ذلك الكاتب ؟

اما أن هذا الوصف ينطبق على الأصمعى فأمر لا شك فيه ، ويدعمه كثير من محاور السيرة ، كالاحاطة الواسعة بأخبار العرب الأولين ، والخبرة الدقيقة بأحوال الشخصيات الأساسية ، والتمكن من تحديد العلاقة بين العرب وخصومهم من فرس ورومان . لكن هذا لا يشى الا بأكثر مما ذكرناه ، ونرفض

---

(١١١) السيرة ١ : ١١١٩ ، ١٤٩ ، ٢٢٤ .

(١١٢) السيرة ١ : ١٢٠ .

(١١٣) السيرة ٧ : ٣٣٤ .

(١١٤) السيرة ١ : ٤ .

(١١٥) يذهب المستشرق هامر بيرجستال الى أن واضعها هواحد اطباء العراق المشهورين واسمه أبو المؤيد بن الصايغ الشاعر الملقب بالعنترى ، وقد اعتمد فى ذلك على ابن ابىاصيبعه فى كتابه « عيون الانباء فى طبقات الاطباء » ص ٢٩٠ ـ راجع المجلة الآسيوية ٣٨٦ سنة ١٨٣٨ .

(١١٦) سيرة عنترة ١٣٠ ط . المؤسسة العامة للانباء والنشر(بلا تاريخ) .

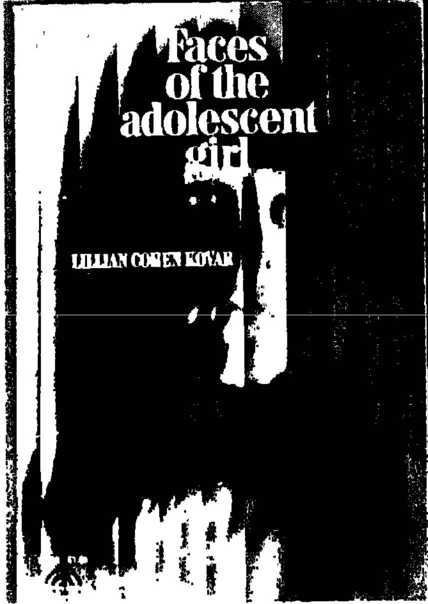
(١١٧) السابق ١٣٣ .

رفضاً قاطعاً أن يكون هو مؤلفها بصورتهـــا الحالية ، وحسبه أن يكون باعث الفكرة الاولى وواضع الأســاس . ومن ثم يســهل علينا ان نقرر أن السيرة ــ كأكثر حكايات الفولكلور ــ خلقت من عنصر فردى صاحبه الذى لا شك فيه هو الأصمعى ، وكل نمو له وتشعب منه كان يبعدها عنه ، وفى وسع واضعي النظريات الأساســية لعلم النفس أن يصــلوا اليـــه ــ بمنهجهم التحليلى ــ ويتعرفوا علىشخصيته وفلسفته أو وجهات نظره .

والأمر على اي حال متروك لاولى العزم من رواد البحوث الفولكلوريـــة ، وفى زعمي أن الأصمعى الذى ملأ حياتنا فى قاعات الدرس الموثق وميادين اللغة وادبها لا بد أن يعاد النظر فيه ــ كما يعاد النظر فى أمثاله ــ لا لاقصائه عن أسباب الجد ، وانما لتأكيـد وجوده فى المأثورات الشعبية ، وتحديد شخصيتــه ، والاجابة عن سؤال طالما ألح علي وهو : الــى متى يظل أدبنا نصـــفه يهال عليه التــراب والنصف الآخر يُختلف عليه ؟



عرض الكتب



وجوه مختلفة للفتاة المراهقة *

تأليف : ليليان كوهين كوفار
عرض وتحليل : الدكتور محمد عبده محجوب

مؤلفة الكتاب هي الآنسة **ليليان كوهن كوفار** ــ وهي تعمل باحثة فى علم الاجتماع فى أحد معاهد البحوث فى مدينة نيويورك ، وهو معهد The William Alanson White Institute ولها كتاب آخر بعنوان : مناهج احصائية للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية **Statistical Methods for Social Scientists** وقد عملت المؤلفة فى مشروع لتقويم جناح الأحداث Juvenile Delinquency فى مدينة نيويورك ، وكانت تهتم فى هذا المشروع بصفة خاصة ــ بما قد حدث لاولئك الفتيات الجانحات ، وأدى بهن الى الجنوح .

ويقع الكتاب فى مائة وسبعين صفحة من القطع المتوسط ، ويحتوى على عشرة فصول ، تضمن **الفصل الأول** منها مقدمة عرضت فيها **المؤلفة لتحديد بعض المفهومات الأساسية فى** الكتاب مثل مفهوم الاستقلال الذاتي Autonomy والعلاقة أو التعلق بالغير ، وتكوين أو نشوء **الاستقلال الذاتي** The Genesis of Autonomy وتكوين العلاقات الشخصية The Genesis of Personal Relations ، وتنميط **الفتيات المراهقات** — Typology of the Adolescent girl .

(*) Lillian Cohen Kovar ; **Faces of the Adolescent Girl** ; A Spectrum Book, Prentice-Hall Inc., 1968.

وعرضت المؤلفة فى **الفصل الثاني** من هذا الكتاب ، للاسس التي قام عليها اختيار العينة الطبقية التي صدرت عنها فى تحديد تلك الوجوه أو الأنماط المختلفة للفتيات المراهقات، وقد اشتملت تلك العينة على فئتين متمايزتين من الفتيات المراهقات . وكانت **الفئة الاولى** تضم المراهقات اللاتي انتهين الى الجناح وأدخلن ثلاث مصحات عقلية Mental hospitals ، اثنتان منها حكوميتان والثالثة مصحة خاصة . وكانت **الفئة الثانية** تضم مراهقات من نفس الجماعة المحلية التي ينتمي اليها أفراد الفئة الاولى ، ولكنهن لم ينتهين الى الجناح ، واشتملت هذه الفئة على مراهقات من المدينة وأقاليم الضواحي القريبة منها .

وكان **الفصل الثالث** بعنوان : ((**مزيد من الاستبصار بالاستقلال الذاتي فى ثلاثة جوانب من الحياة**)) . وفيه عرضت المؤلفة الى مكونات الاستقلال الذاتي ، والعلاقة فى شخصية المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بعنايتها بجسدها وعلاقاتها بغيرها من الفتيات والفتيان ، وتقبل قريناتها لها ، وخبراتها بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية .

وعنيت المؤلفة ابتداء من الفصل الرابع حتى الفصل السابع من الكتاب بابراز الخصائص المميزة للأنماط غير السوية من الشخصية المرهقة . فخصصت **الفصل الرابع** لتحديد الملامح المميزة للنمط الذى تنتمي اليه الفتاة المراهقة الملتصقة بقريناتها ــ The Peer Oriented Girl ، وبخاصة فى علاقتها بالام والأب ، واسلوبها فى تأكيد ذاتها وذوات الآخرين ، واتجاهها الى المرح ضد ميلها الى الرزانة ، واهتمامها بجسدها فى علاقاتها بالآخرين من الفتيان . وشكل ارتباطها بالجماعة وتمايزها عنها، واهتماماتها السياسية والدينية ونظرتها الى الزواج والعمل .

كما خصصت **الفصل الخامس** لتحديد الملامح المميزة للنمط الذى تنتمي اليه الفتاة الملتصقة بالبالغين The Adult-Oriented Girl ، وبخاصة فيما يتعلق بنوع التصاقها بأبويها ، وميلها الى الرزانة ضد ميلها الى المرح، وتحديدها للقيم والتوقعات الأبوية ، وعنايتها بجسدها ، وعلاقاتها بالفتيان ، وتحديدها لشكل ارتباطها بالجماعة أو الانتماء اليها ، واهتماماتها السياسية والدينية ، ونظرتها الى الزواج والعمل .

والفصل السادس بعنوان : ((**الفتاة الجانحة فى سعيها لتكوين علاقة**)) . وفيه عنيت المؤلفة بتحديد من تكون الفتاة الجانحة ، وما تتعرض له من اهمال فيزيقي وعاطفي فى البيت ، وسلوكها الشرير وسعيها لرفقة الأشرار ، والعنصر الجنسي فى علاقاتها بالآخرين ، ووسائلها فى التعبير عن العجز والقوة أمام الآخرين ، وميلها لأن تكون فتاة محبوبة من الجميع Popular فى مقابل الميل الى أن تكون فتاة مثالية Ideal .

والفصل السابع بعنوان : ((**الفتاة البوهيمية المستبدة فى سعيها نحو تحقيق الاستقلال الذاتي**)) . وعنيت المؤلفة فى هذا الفصل بتحديد مدى الاستقلال الذاتي والتعلق بالآخرين فى هذا النمط من الشخصية المراهقة، والنماذج البوهيمية للفتيات المراهقات من نزيلات المصحة العقلية الخاصة ، والتمرد أو العصيان غير المترابط ، وشدة الذكاء وحرية الفكر وتاريخ البوهيمية المستبدة فى حياة المراهقة وبخاصة فيما يتعلق بتأكيد شخصية الأبوين .

أما فى الفصل الثامن ، فقد ركزت المؤلفة على ابراز الخصائص المميزة للنمط السوى من الشخصية المراهقة وهو النمط الذى يتمتع الفتيات اللائي ينتمين اليه بالاستقلال الذاتي وبخاصة فيما يتعلق بأثر الوالدين فى تأكيد هذا الاستقلال الذاتي فى شخصيتهن ومدى

هذا الاستقلال الذاتي ومدى التعلق بالآخرين فى هذه الشخصية ، والنمط المحبب لها من أنماط الشخصية ومدى اهتماماتها أو مدى استغراقها فى المجتمع الخارجي ، ونظرتها الى الزواج والعمل ، واعتقادها فى الله .

وعنيت المؤلفة فى **الفصل التاسع** بالاشارة الى نماذج أو أنماط اخرى من الشخصية المراهقة ، تعرفت عليها فى المصحة العقلية ، وبدأت هذا الفصل ببيان الدور الذى يؤديه الادخال الى المصحة فى افتقاد الفتيات للاستقلال الذاتي وطرحهن التعلق بالغير ، ثم اشارت بعد ذلك الى تلك الأنماط الاخرى التي لا تندرج تحت الفئات التي عرضت لها فى الفصول السابقة . ثم انتهت فى **الفصل العاشر** الى بعض الملاحظات حول استخدام طريقة الملاحظة بالمشاركة Participant observation وطريقةالمقابلة Interviewing اللتيناعتمدت عليهما فى دراستها الحقلية .

وهذه الدراسة التي نعرض لها هي دراسة فى علم الاجتماع تنتمي الى ذلك الاتجاه المعاصر فى الدراسات الانثروبولوجية والسوسيولوجية الذى يُعنى بدراسات الثقافة والشخصية Culture and Personality « **والموضوع الذى تدور حوله هذه الدراسات ، هو المركب المؤلف من الشخصية والثقافة ، والعلاقات المتبادلة بينهما ، عن طريق تحليل الشخصية والمظاهر التفصيلية لسلوك الأفراد ، والدور الذى تلعبه الثقافة فى تكوين ملامح وسمات الشخصية الأساسية . ولعل أهم مشكلة تتعرض لها هذه الدراسة فى هذا الصدد هي نوع العناية التي يحظى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التي يخضع لها كل من الجنسين . ومسالة الرضاعة والفطام وغيرها من الامور التي يعتقد علماء التحليل النفسي أن لها دخلاً فى تكوين شخصية الفرد** » (١) .

وتبين المؤلفة فى هذا الكتاب كيف أن الفتيات منذ سن المراهقة ، يعشن مشكلات جديدة ، كما ينفتحن فى بداية هذه السن أيضاً على خبرات وآفاق جديدة تتصل بجوانب مختلفة من حياتهن ، وبخاصة فيما يتعلق بأجسامهن ووظائف أعضائها ، وعلاقاتهن بغيرهن من الأشخاص فى المجتمع وبخاصة من الآباء والأقران ، كما يبدأن فى هذه السن أيضاً فى الانفتاحعلى بعض الخبرات التي تتصل بالامور العقلية والجمالية والدينية والسياسية .

ومنذ بداية المراهقة أيضاً تظهر تغيرات فى أعضائهن ، وتكتمل وظائف وملامح بعض تلك الأعضاء ،وبخاصةالأعضاءالتناسليةوالجنسية، وتبرز سمات الانوثة لتقيم أساساً جديداً للتمييز بينهن بحسب حظ كل منهن من جمال التكوين والاقتراب من الشكل المثالي الذى تحدده الاسرة وتحدده الثقافة السائدة . وبقدر ما يكون حظ كل فتاة من الاقتراب من هذا المثال ، أو تلك المقاييس المثالية ، بقدر ما تكون فرصتها فى تكوين علاقات ايجابية مثمرة مع أقرانها من البنات والبنين ، وفى الحصول على التقبل النفسي والاجتماعي من أعضاء اسرتها .

كذلك ففى هذه السن تأخذ علاقة الفتاة بقريناتها شكلاً جديداً ، فقد دخلت اسس جديدة للتنافس فيما بينهن ، وبخاصة فيما يتعلق بالجنس الآخر . وتظهر فى هذه الفترة حاجة الفتاة الى من تناقش معه مخاوفها وأحلامها وتصرفاتها ، وتحكم معه على سلوكها مع الجنس الآخر . وتعبر تصورات المراهقات حول نوع العلاقة التي تربط بينهن وبين جماعات الصديقات أو زميلات الدراسة التي ينتمين اليها ، عن نمط شخصيتهن

---

(١) د. أحمد أبو زيد : البناء الاجتماعي ـ الجزء الأول ـ المفهومات الدار القومية للطباعة والنشر ـ القاهرة،ص٢٤١.

المميز . فمنهن من تتوجس خيفة فى علاقاتها ولا تثق فى امكان وجود من تستطيع أن تضع ثقتها فيه ، كما توجد من تعرف دائماً أن هناك حدوداً لامكانيات الآخرين فى العطاء ، وبالتالي حدوداً لما يمكن ان تعطيه هي للآخرين من ثقتها ، وهي تعرف بالتالي أيضاً أنه يجب عليها أن تعتمد على استقلالها الذاتي فى تحديد علاقاتها بالآخرين وفى الحكم علىهذه العلاقات .

وفىهذهالفترة أيضاً تبدأ علاقات المراهقات بأقرانهن من الجنس الآخر ،وتبدأ خبرات جديدة تتعلق بالجنس . ويتوقف على تلك الخبرات الاولىونوعها تحديد نمط الشخصية المراهقة، ومدى رضائها عن نفسها ، ومدى ثقتها بامكانيات نجاحها فى حياتها الجنسية والاسرية المقبلة ، كما أن هذه الخبرات ذاتها قد تكون مثيرة لكثير من المشكلات المؤلمة بالنسبة للفتيات مما يدفعهن الى التساؤل عن مدى الشذوذ فى تكوينهن الجسمي والنفسي ، أو مدى قدرتهن على الاستمتاع بالجنس .

والى جانب هذا كله تبدأ خبرات جديدة بالقضايا العقلية والجمالية والسياسية والدينية ، فقد أصبح الانتماء العنصرى عاملاً محدداً لنوع العلاقات التي تربط بين المراهقة وقريناتها فى المدرسة ، مع عدم اقتناعها احياناً بمعقولية هذا الاساس العنصرى ، كما أن الفتاة المراهقةفىهذه السن تكون قدأصبحت قادرة على التفكير فى سلوكها ،والقيم والمعايير التي تحكمه، وقادرة كذلك علىالتفكير فى قضايا الكون والعلم بدرجة معينة من التجريد ، وعلى تصور القضايا المتعلقة بالجانب السياسي من الحياة الاجتماعي .

وقد بدأت المؤلفة الفصل الأول من الكتاب بأن قررت أنه يمكن التمييز بين وجوه أو انماط متنوعة ومتمايزة للفتيات المراهقات ، ومثلت لهذه الأنماط بعدد من الفتيات اللاتي اتصلت بهن فى دراستها الحقلية . وأولاهن هي « **اليزابيث** » التي تقول عنها انها كانت فى كل امورها كفتاة تتبع أحكام امها بل كان كل تفكيرها فى القضايا المختلفة التي تتعلق بالمدرسة أو مقابلة الفتيان أو علاقاتها الجنسية أو تصوراتها الدينية تتبع أيضاً ما يصدر عن الام من أحكام تتعلق بالخير والشر فى هذه القضايا .

وعلى العكس من **اليزابيث** كانت « **آن** » تشعر أن امها لم يكن لديها أبداً الوقت الكافى الذى تعطيه لها ، وكانت أفكار **آن** وقيمها تتحدد وتدور فى فلك الأفكار السائدة بين قريناتها وان كانت لا تستسيغ الظهور بمظهر الفوضويين البوهيميين بملابسهم الغريبة وقراءتهم للشعر وتصرفاتهم اللا أخلاقية .

أما « **روث** » فقد كانت فيها جراة تتخذ شكل الافتقار الى الحياء أو القحة ، وكانت تتمتع بدرجة عالية من الذكاء العقلي وتسخر أو تهزأ بالقواعد السائدة والمستقرة فى اسرتها أو تلك التي يسنها اقرانها المسيطرون . كما كانت ترسب فى اختباراتها المدرسية وتلبس ملابس غير مهندمة،وكانت الىذلك غير مستقرة فىعلاقاتها معالرجال،تترك هذا لتلحق بذاك وقد استقرت أخيراً فى مصحة عقلية .

وكذلك « **فاى** » أيضاً فقد انحرفت بعيداً واحترفت البغاء وقد ثارت منذ البداية على أبويها ، وخبرت روعة التقبل الفورى من الأشخاص الآخرين .

أما « **سوزان** » فهي وحدها التي شاركت بهمة فى النشاطات المتعلقة بالحقوق المدنية وكانت تقابل الشبان بانتظام وأخذت تعد نفسها للالتحاق بالدراسة فى احدى الكليات ، وعملت فى تعليم الأطفال ، وكانت تظهر تلقائية وحرية فى العمل والتصرف وفق اختيارها الشخصي . وهذه هي التي اطلقت عليها المؤلفة لقب الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي The Autonomous Girl . كما اعتبرت المؤلفة أن هذه الفتاة التي تتمتع بالاستقلالالذاتي هي وحدها

الفتاة السوية والتي تتمتع بالصحة العقلية ، وهي وحدها التي تقدر فى المستقبل على تكوين علاقات قائمة على أساس من الاخلاص والمحبة.

وحاولت المؤلفة أن تقيم نوعاً من الترابط بين تلك الأنماط المختلفة للشخصية المراهقة غير السوية ، ونوع الخبرة أو التجربة الشخصية فى فترة الطفولة المبكرة والمتأخرة على حد سواء وقبل بلوغ سن المراهقة ، وبخاصة فيما يتعلق بتلك الخبرات المرتبطة بالام وطريقة معاملة الطفلة فى داخل الاسرة ، ونوع الاهتمام والرعاية التي تلقاها من الأبوين وبخاصة من الام ، والطريقة التي تلجأ اليها الفتاة لاشباع دوافعها الأساسية نحو استثارة اهتمام الآخرين وتحقيق الذاتية والشعور بالأمن . وتضرب مثلاً بالفتاة الاولى ((**اليزابيث**)) التي حققت اشباع هذه الدوافع من خلال الخضوع والامتثال لقيم وأحكام الام وتوقعاتها ، وكانت فى توافقها وتواؤمها مع هذه التوقعات تحقق لنفسها نوعاً من التقرير والتقبل الاجتماعي . وكانت تصدر فى احكامها حول ما هو خير وما هو شر عن أحكام وقيم الام لا عن تلك الأحكام والقيم تتبناها هي شخصياً من خلال التجربة الذاتية . وقد ساعد على هذا كله نوع الاهتمام الذى كانت تلقاه من الام ورغبة هذه الام فى أن تخضع كل سلوك واحكام الفتاة ، وأن تشكل القيم التي تحياها لتلك القيم والأحكام ونماذج السلوك التي تتبناها هي شخصياً .

اما الفتاة الثانية ((**آن**)) فلم تجد هذا الاهتمام من الام ووجدت فى أقرانها الجماعة التي تستطيع أن تشعرها بالأمن حين تنتمي اليها . ولم يكن من سبيل الى تحقيق هذا الانتماء الا بتبنى الأحكام والقيم والنماذج السلوكية السائدة فى هذه الجماعة حتى لو تناقضت هذه الأحكام والقيم والنماذج السلوكية مع ما تقتنع به شخصياً أو تناقضت مع خبراتها الذاتية . ولا شك أن عدم وجود التناقض الصارخ بين تلك القيم والأحكام والمعايير السائدة بين هؤلاء الأقران ، والقيم والأحكام والمعايير التي تتمتع بالقبول الاجتماعي بوجه عام فى المجتمع ، يساعد الفتاة على سرعة التبنى والتواؤم والتوافق معها .

وفى كلا هذين النمطين فقدت الفتاة المراهقة شخصيتها الذاتية وذابت فى ذوات الآخرين ، سواء الام أو الرفاق والأقران ، كما أسرفت هذه الفتاة على نفسها فى تحقيق حاجتها الى الارتباط فى مقابل التضحية بجانب آخر من جوانب الشخصية المتكاملة وهو جانب الاستقلال الذاتي .

وقد استخدمت المؤلفة فى تحديدها للأنماط المتمايزة من الفتيات المراهقات بعض التصورات كحدود للوصف والتحليل واهم هذه التصورات هي : **تصور التواؤم والتوافق** Confirmation فى مقابل **تصور وابراز أو تأكيد الذات** Affirmation . **وتصور الاستقلال الذاتي** Autonomy فى مقابل **تصور العلاقة أو التعلق بالغير** Relation وينعكس هذا الاطار التصورى فى تحديد الجوانب التالية فى عملية تنميط الفتيات المراهقات :

أ ــ اسلوب الفتاة فى التواؤم والتوافق مع أبويها .

ب ــ اسلوب الفتاة فى التفرد أو ابراز وتأكيد الذات وبخاصة فيما يتعلق بمدى استخدام الفتاة لهذا الاسلوب فى الحفاظ على استقلالها الذاتي واهتماماتها بالجسد ووظائفه وعلاقاتها بأقرانها ، واهتماماتها العقلية والجمالية والسياسية والدينية ووجهة نظرها فى الزواج والعمل .

وحاولت المؤلفة أن تبين منذ البداية أن الفتاة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي هي وحدها التي تؤكد وتبرز ذاتها بطريقة تنبىء عن نضج فى الانفعال الوجداني عند البلوغ ، كما أنها هي

التي تتمتع وحدها بشعور قوى بالاستقلال الذاتي (فهي تعرف أنها هي التي تفكر وهي التي تشعر وهي التي تشـــارك) ، اما في علاقاتها بالآخرين فهي تذهب الى ابعد من علاقات التبادل Reciprocity ، الى الخوض في مجابهة آفاق ومبادآت شخصية مخلصة . كما حاولت المؤلفة أن تبين نوع التوافق والتواؤم الذى يتحقق للفتاة المراهقة التي تتمتع بالاستقلال الذاتي بين اسرتهــا بالمقارنة مع غيرها من الفتيات المراهقات من الأنماط الاخرى ، بما يشجع هذه البدايات الايجابية على تحقيق الاستقلال الذاتي وتحديد العلاقات الشخصية .

وتنتقل المؤلفة بعد هذا الى تحديد محتوى تلك التصورات الأساسية ، وبخاصة تحديد **تصور عملية الاستقلال الذاتي** Autonomy Process ، فتقول ان عملية الاستقلال الذاتيهي انسلاخ أو انكماش مؤقت Temporary withdrawal يكون دائماً انسلاخاً سيكولوجياً ولكنه لا يكون انسلاخاً فيزيقياً بالضرورة ، وهو يساعد على ابراز وجود المرء كشخصية منفصلة ومتميزة في تعلقها بالغير . ولتوضيح هذا التعريف تقول المؤلفة ان الفتاة التى تتمتع بالاستقلال الذاتى ، تستطيع بذاتها أن تعبر عن مشاعرها ولا تعتمد على الام لتخبرها كيف تشعر فى المواقف المختلفة ، كما أنها تفكر أفكارها الخاصة وليس بالضرورة أفكار المدرسة أو أفكار الكتاب المقرر والمفروض عليها ، كما أنها تلاحظ وتقرأ وتتعلم وتحلم وتخلو الى نفسها فى استرخاء لتسترجع تلك المشاعر وتلك المعرفة فى تحديد علاقاتها بالآخرين . والى جانب هذا كله فان عملية الاستقلال الذاتى هى فى كل الأوقات سواء بالقوة أو بالفعل فى خدمة العلاقات الايجابية ، ولهذا فان **الشخص المنعزل اجتماعياً** (Social isolate) أو **الشخص الديكتاتور** مهما تكن قوة فرديته لا يمكن أن ننظر إليه باعتباره شخصاً يتمتع بالاستقلال الذاتى . .

أما العنصر الآخر الذىيتمم عنصر الاستقلال الذاتى فى تكوين النمط السوى من الشخصية المراهقة ، فهو عنصر العلاقة مع الآخرين أو مع الغير ، وهى علاقة ايجابية فى جوهرها وتتخذ اما شكل العلاقة التبادلية واما شكل العلاقات الشخصية التى تقوم على مبادأة من جانب معين . فالفتاة المراهقة تتعلم التبادل ، حيث تتعلم كيف تعطى هذا فى مقابل ذاك ، وهذه المقدرة على التبادل هى مقدرة أساسية فى كل العلاقات الشخصية ، وهى بالاضافة الى هذا كله تسرع ممتلئة بالأمل لتكوين خبرات بعلاقات أكثر اخلاصاً وحباً ، كما أنها ترى الآخرين بضعفهم وامكاناتهم الذاتية على حقيقتهم ، وهى لهذا كله أيضاً تجرؤ على أن تخطو فى علاقاتها بالآخرين خطوة أبعد من الوقوف عند حد العلاقات التبادلية ، كما أنها تتصرف فى المواقف المختلفة على أساس من الاختيار الحر الذى يستند الى الثقة فى استمرار العلاقات التى تقوم بينها وبين بقية الأشخاص فى هذه المواقف .

ونستطيع أن نقول فى هذا العرض للكتاب انهناك بالاضافة الىما سبق نقطتين أساسيتين تستحقان منا الاهتمام . النقطة الاولى تتعلق بطريقة البحث التى استخدمتها المؤلفة فى الحصول على المعلومات والبيانات التى اتخذت ركيزة فى التحليل السوسيولوجى فقد اعتمدت على طريقة الملاحظة بالمشاركة ، وهى تعتبر من أهم الطرق التى يعتمد عليها فى البحوث السوسيولوجية والانثروبولوجية وغيرها من البحوث الاجتماعية والسيكولوجية واللغوية ، وتلك التى تعنى بالفنون والآداب والطرق الشعبية فيما يعرف بدراسة الفولكلور .

واتفق مع المؤلفة فيما الحقته بالكتاب من ملاحظات حول تطبيقها لطريقة الملاحظة بالمشاركة فى كثير من المشكلات التى تواجه الباحث الحقلى وبخاصة فى علاقاته بأشخاص المجتمع أو الجماعة التى يتوفر على دراستها . ومن أهم هذه المشكلات ما يلى :

١ ــ تحديد اجابة معقولة ومقبولة ومفهومة يقدمها الباحث لهؤلاء الاشخاص من أعضاء المجتمع أو الجماعة التى يتوفر على دراستها ، فيما يتعلق بتساؤلهم عن الأهداف العامة التى تكمن وراء ما يقوم به من دراسات ، وبخاصة حول نوع الفائدة التى يمكن تحقيقها فى مقابل ما يقدمونه له من تعاون ومساعدات ، من دونها تصعب الدراسة أو تستحيل . وقد لا تكون هناك صعوبة فى تقديم شرح مبسط لتلك الأهداف العلمية والتطبيقية للدراسة ، ولكن بشرط الا يرتبط هذا بتحقيق بعض المصالح المحددة والقريبة أو المباشرة للاهالى ، الا اذا كانت هناك خطة قائمة فعلاً لترجمة البحث الى برامج معينة ، مثل تلك البحوث التى تقوم بها أجهزة الاعلام كالاذاعة والتلفزيون لتقويم برامجها والتخطيط لاتجاهاتها فى المستقبل القريب ، أو تلك البحوث التى تسبر غور الاتجاهات نحو قبول الشكل الذى تقدم به خدمة معينة للبدء مباشرة فى تعديل هذا الشكل بما يتلاءم مع هذه الاتجاهات .

٢ ــ كذلك فمن المهم أيضاً أن يتواءم الباحث مع الأساليب الثقافية المستقرة فى المجتمع ، وبخاصة فيما يتعلق بشكل الملبس ونوع الطعام أو طرق قضاء وقت الفراغ واسلوب التحية والمجاملة وآداب السلوك ، لأن التواؤم يتيح له فرصاً لمشاركة الاهالى فى كثير من أنشطتهم الاجتماعية ، والاطلاع على أنماط السلوك التلقائية بعيداً عن مظاهر الافتعال التى يجدها أعضاء المجتمع أحياناً ، ضرورية لاخفاء الحقائق عنه اما لاعتقادهم فى تناقضها مع ايديولوجيات الباحث أو لرغبتهم فى عدم اطلاعه عليها لسريتها أو قداستها ، أو حتى لما قد يترتب عليها من مشكلات ، وبخاصة اذا كان فيها ما يتناقض مع القانون .

٣ ــ كما أبرزت المؤلفة أهمية العلاقات الشخصية التى تقوم بين الباحث وأعضاء المجتمع ، وبخاصة حين يكون هناك نوع من تبادل التزاور والتهادى ، فهى تساعد على خلق جو من الثقة التى تخفف من حدة العلاقة المهنية التى تربط بينه وبينهم ، وبخاصة اذا كان الباحث لا ينتمى الى نفس المجتمع بصلة العضوية . ولا شك فى أن المساعدات التى يقدمها الباحث للاهالى كأن يبصرهم بطرق الاستفادة من منظمات الخدمات الحديثة فى المجتمع ، أو يساعدهم على التغلب على بعض المشكلات التى تواجههم اعتماداً على جهودهم الذاتية ، أو عن طريق اتصالاته الشخصية بالقائمين على أجهزة الخدمات أو افادتهم من خبراته فى جوانب حياتهم الصحية أو التعليمية أو الاقتصادية أو الدينية ، لا شك فى أن هذه المساعدات كلها تساعد على تكوين تلك العلاقات الشخصية .

٤ ــ كذلك فمن الضرورى أن يمتنع الباحث عن اصدار أحكام تقويمية حول الأوضاع المحيطة بالجماعة أو المجتمع موضوع الدراسة، وبخاصة اذا كانت هناك اتجاهات متناقضة أو متصارعة نحو هذه الأوضاع ، ومرتبطة بتنوع الفئات العرقية أو المهنية أو الدينية أو القبلية المتمايزة التى يتوزع عليها أعضاء هذا المجتمع . وهذا الموقف المحايد يتيح للباحث حرية الحركة وحرية الاتصال ويحول دون دخوله بطريق غير مباشر فى ذلك الصراع . ولكن من ناحية اخرى يجب الا تتضح سلبية الباحث فى أذهان هؤلاء الأعضاء لأن ذلك لا يساعد الأهالى على التعاطف والاهتمام بعملية البحث ذاتها ، فضلاً عن الاهتمام بتوضيح كل جوانب المشكلات التى يدور حولها ذلك البحث .

والنقطة الاخرى التى نريد أن نركز عليها ، خاصة بمشكلة التصنيف Classification والتنميط Typology وهي ترتبط أصلا بمشكلة التعميم Generalization فى العلوم الاجتماعية بصفة عامة والانثروبولوجيا الاجتماعية وعلم الاجتماع بصفة خاصة . وأساس هذه المشكلة قائم فى محاولة الخروج باجابة حول سؤال محدد هو : هل يمكن الوصول فى البحوث السوسيولوجية

والانثروبولوجية الى قضايا عامة أو قوانين تشبه تلك القضايا العامة القائمة فى العلوم الطبيعية ؟

وجذور هذه المشكلة قديمة فى التفكير الاجتماعى ، ومن أهم الاتجاهات فى محاولة الاجابة على هذا السؤال ذلك الموقف الذى اتخذه **دوركايم** حين رأى أن هناك فرعاً من فروع علم الاجتماع تنحصر مهمته فى تحديد « الأنواع الاجتماعية » وتصنيفها . وقد أراد **دوركايم** بنظريته فى الأنواع أو النماذج الاجتماعية أن يقف موقفاً وسطاً بين المذهب الأسمى التاريخى ، والمذهب الواقعى المتطرف لدى الفلاسفة ، حيث يرى أن هناك بعض الخواص الجوهرية التى يمكن للباحث الاجتماعى أن يتخذها أساساً لتصنيف تلك الأنواع . وتنص احدى قواعد المنهج الذى اقامه **دوركايم** على انه يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات الانسانية بناء على مدى التعقيد فى درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً أو المجتمع المكون من جزء واحد أساساً لهذا التصنيف ، كما يجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التى يحتوى عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناء على مدى وجود أو عدم وجود الاندماج التام بين الطوائف الأولية التى يتركب منها كل نموذج . (٢)

وهناك ميل كبير بين الباحثين المعاصرين الى الاعتماد على فكرة النماذج أو الأنماط فى صياغة القضية العامة أو القانون فى العلوم الاجتماعية على أساس أن هذه الفكرة تساعد على التغلب على مشكلة التنوع الهائل بين الجماعات المتعددة . ونجد الاستاذ **رادكليف براون** يقول فى كتابه عن البناء والوظيفة فى المجتمع البدائى انعملية التصنيف المتسق Systematic classification تعتبر أساساً هاماً من الاسس التى يقوم عليها العلم، ولهذا فان الفرض الأول للاستاتيكا الاجتماعية هو أن تقوم بمحاولة المقارنة بين الصور المختلفة التى تتخذها الحياة الاجتماعية بغية تصنيفها . ولكن صور هذه الحياة ــ من ناحية اخرى ــ لا يمكن أن تصنف فى أنواع وأجناس بنفس الطريقة التى نصنف بها صور الحياة العضوية ، ومن ثم فان تصنيف هذه الصور لا يقوم على أساس نوعى ولكنه يتخذ شكل تنميط لمظاهر تلك الحياة أو تنميط للصور المعقدة التى تتخذها تلك الحياة فى الانساق الاجتماعية المختلفة . (٣)

كما نجد **ريموند فيرث** Raymond Firth فى كتابه بعنوان : « **نماذج بشرية** » Human Types وفى معرض تحديده للمبادىء الأساسية التى تؤدى الى ظهور النظم وهى مبادىء الجنس والسن والموطن والقرابة يعطينا أساساً لعملية تنميط صور الحياة النظمية حيث يقول انه وان كانت هذه المبادىء تعتبر مبادىء أساسية فى كل المجتمعات البشرية ، تقوم عليها الجماعات والنظم فى الأبنية الاجتماعية ، فان هذا لا ينفى أن تختلف الأدوار التى تلعبها تلك المبادىء فى مجتمع وآخر . فالمجتمع الصناعى الحديث مثلاً لا يظهر فيه التفاوت بين الفئات الاجتماعية والاقتصادية على أساس الجنس بنفس الصورة التى نجدها فى المجتمع التقليدى . وكذلك فان النظام القرابى الذى تعتبر الاسرة نواته الأساسية ظاهرة عامة فى كل المجتمعات البدائية أو التقليدية والصناعية الحديثة . ولكن شكل هذا النظام يختلف فى

---

(٢) اميل دوركايم ـ قواعد المنهج فى علم الاجتماع ـ ترجمة الدكتور محمود قاسم ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوى ـ مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٠ ـ ص ١٣١ ـ ١٣٢ ، ص ١٣٧ ـ ١٤٥ .

(٣) Radcliffe-Brown, A.R.; **Structure and Function in Primitive Society** ; Cohen and West Ltd. ; London ; sixth impression, 1965. p. 7.

كل نمط من هذه الأنماط عنه فى الآخر ، فحيث توجد المجتمعات التقليدية التى تقوم مشاكلها السياسية والاقتصادية والدينية أيضاً على أساس من القرابة ، نجد المجتمعات الصناعية الحديثة التى لا تكاد العلاقات القرابية خارج محيط الاسرة بالمعنى الضيق للكلمة، يكون لها أثر واضح فى الحياة الاقتصادية والسياسية . (٤)

ولعل من أهم الدراسات المعاصرة فى التفكير الانثروبولوجى ، التى تصدر عن تسليم بعمومية وجود عناصر أساسية معينة فى مختلف أشكال التجمع الانسانى ، مع اختلاف فى الشكل والوظائف ، تلك الدراسة التى قام بنشرها والتقديم لها **فورتس وايفانز بريتشارد** بعنوان **« النظم السياسية الافريقية »** ، والتى لا تزال توجه الكثير من الدراسات الحقلية فى الانثروبولوجيا السياسية . وفى مقدمة هذه الدراسة قام **فورتس وايفانز بريتشارد** بتصنيف الأنساق السياسية فى المجتمعات الثمانية التى تعرض لها الباحثون الحقليون بالوصف فى هذا الكتاب ، فى نمطين متمايزين احدهما النمط الذى يؤلف دولة State Societies والآخر هو النمط الذى لا يؤلف دولة Stateless societies بناء على مدى تمتع المجتمعات المصنفة فى كل من هذين النمطين بوجود شكل من أشكال الخضوع للسلطة المركزية Centralized authority التى تنظم مشروعية قسر أعضائها على الخضوع للقوانين الصورية التى تصدر عن هذه السلطة (٥) .

ولكن المؤلفة تشير فى هذا الكتاب مشكلة هامة من المشكلات التى تتعلق بتصنيف وتنميط الوحدات الاجتماعية حيث تقول ان الأنماط التى عرضت لها بالوصف فى كتابها والتى يتوزع عليها المراهقات ، هى أنماط **أمبيريقية** Empirical Types . فالفتاة التى نصادق على كونها شاذة وسيئة يمكن أن تدخل فى فئة البوهيميات المستبدات أو فى فئة الجانحات،كما أن هناك مظاهر للتداخل بين السمات المميزة للأنماط المختلفة من المراهقات ، وبخاصة فيما يتعلق بخاصيتى الاستقلال الذاتى والتعلق بالغير بين النمط السوى والأنماط غير السوية الاخرى (ص ١٤٩٠) .

ونستطيع أن نقول أيضاً ان المؤلفة حين تحدد الملامح المميزة لكل نمط من أنماط الشخصية السوية وغير السوية بين المراهقات من خلال عملية الملاحظة بالمشاركة بين مجموعة من نزيلات ثلاث مصحات عقلية ، ومجموعة اخرى من تلميذات المدارس المتوسطة لا تبين لنا الأسباب السوسيولوجية أو السيكولوجية التى تجعلها تقارن بين النمط السوى الذى يتمتع بالاستقلال الذاتى ، دون بقية الأنماط الاخرى لشخصيات المراهقات السويات كما أنها لا تبين مدى تأثير العوامل السلالية أو العنصرية وما يرتبط به من فرص فى مجالات متنوعة من الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية ، أو الانتماء الطبقى وما يرتبط به أيضاً من امتيازات فى جوانب متنوعة ، فى تحديد ملامح الشخصية غير السوية ،وبخاصة اذا كان هذان العاملان ، أعنى عامل الانتماء العنصرى وعامل الانتماء الطبقى يبرزان كثيراً من الاختلاف فى تكوين المجموعتين اللتين كانتا اطاراً للملاحظات والمقارنات التى انتهت بالمؤلفة الى تحديد تلك الملامح ، نستطيع أن نقول ان

---

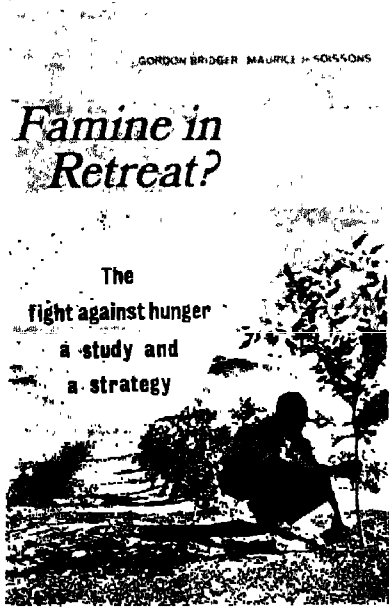
(٤) د. احمد ابو زيد ــ البناء الاجتماعى ــ نفس المرجع السابق ص ١٦٨ ــ ١٧٠ .

(٥) Fortes, M. and Evans — Pritchard, E.E., (Eds) ; **African Political Systems** ; O.U.P. ; 1940.

المؤلفة بهذا تبرز جانباً للنقد الذى يُوجه الى عمليات التنميط التى لا تنتهى الا الى قضايا محددة بحدود تكوين العينة التى يقام التنميط على أساسها .

ونضيف أخيراً الى ما سبق ، أن المؤلفة تقارن فى هذا الكتاب بين عدة أنماط متمايزة من شخصيات المراهقات غير السويات من ناحية ونمط واحد من الشخصية السوية تمثله المراهقة التى تتمتع بالاستقلال الذاتى من الناحية الاخرى ، وقد ربطت بين هذه الأنماط غير السوية والنمط السوى جميعاً وبين الخبرات المرتبطة بالتربية داخل الأسرة ، وبخاصة بعلاقة الفتيات بالام . ولكنها من ناحية اخرى تكاد فى تحديدها لملامح شخصية المراهقة السوية ، تجعل من الاستقلال الذاتى مصدراً وحيداً لكل الأحكام والخبرات التى تتعلق بجوانب مختلفة من الحياة . ومن الصعب علينا أن نضحى فى سبيل ابراز أهمية الخبرة الذاتية أو الخبرة الشخصية ، بكل تأثيرات عملية التطبيع الاجتماعى والتأثر بالتراث الثقافى فى شتى نواحى الحياة الجنسية والدينية والسياسية والجمالية ، كما أننا اذا كنا نتفق مع المؤلفة فى أن الفتاة المراهقة السوية لا تضحى كلية باستقلالها الذاتى أو تضحى كلية بذاتيتها لتكون نسخة مكررة لنمط شخصية الام التى تقوم بدور كبير وهام فى عملية التطبيع الاجتماعى وفى نقل التراث الثقافى ، فان مقاومة الفتاة لهذا الدور الذى تقوم به الام يُعتبر فى حد ذاته نوعاً من السلوك غير السوى وغير المقبول ، وبخاصة عندما يتعلق الأمر ببعض الجوانب أو العلاقات الأساسية فى بناء المجتمع ، مثل العلاقات الدينية أو العلاقات الجنسية ، والقرابية .

★ ★ ★



شبح المجاعة يبتعد أو الحرب ضد الجوع

عرض وتحليل: الدكتور محفوظ غانم

أحقاً أن العالم يسير الى مجاعة محتومة .. ليس فقط في الهند وبعض المناطق الاخرى التى تعاني منها ، ولكن في كل الدول ، ما عدا الدول المتقدمة مستكملة التصنيع تامة الميكنة ذات المستوى الرفيع التى تعلمت كيف تحافظ على تعداد سكانها فى حدود قدراتها على اطعامهم ؟

سؤال ضخم متعدد الجوانب ومع ذلك فليس له الا أحد جوابين بسيطين : لا ، لن يجوع العالم شريطة أن يبذل الجهد للوصول الى حلول فى حدود قدراتنا .. أو نعم ، مهما بذلنا فان العالم الذى ينمو سكانه بتلك الصورة مع موارده الغذائية المحدودة جداً محكوم عليه بالموت جوعاً وذلك على الرغم من تقدمنا العلمى الهائل فى الفضاء وفى زرع أعضاء الانسان واقامة محطات القوى الذرية وغير ذلك . الا أن هذا لم يمنع من تفشي سوء التغذية والجوع . ان المجاعة مشكلة تختص بالعلوم الزراعية وتتلخص فى انتاج غذاء أكثر .. ولكن هذه الحاجة الماسة ضاعت فى خضم مشاكل اجتماعية وسياسية واقتصادية وحتى دينية .

والناس مختلفون فى تحديدهم لموعد المجاعة . فالمنزعجون منهم يتوقعونها عام ١٩٧٥ ،والمتشائمون يحددون لها موعداً أقصاه نهاية هذا القرن قبل أن يتسنى لحملة تنظيم النسل أن تحدث أثرها ، أما المتفائلون فيرونها آتية لا ريب فيها . وينصب تفاؤلهم على الربع الأخير من هذا القرن ولكنهم أيضاً يشكون فى فاعلية الدعاية لتنظيم النسل ووسائله ويتوقعون الخطر مستقبلاً فى القرن التالي .

الموقف كله محير والشائعات منتشرة عن

كارثة محققه ، كما أن الاعانات الغذائية الضخمة من اوربا وأمريكا الى الدول التي تقاسى من الجوع لا تحل المشكلة بل قد تزيدها حدة واحراجاً .

وكان أول تحذير من زيادة التعداد هو الذى نادى به **مالتس** عام ١٧٩٨ وعبر فيه باسلوب منطقى واضح ـ أصبح فيما بعد مبدأ اعتنقه كثير من المفكرين ـ عن أن سكان العالم يتزايدون بسرعة طبقاً لمتوالية هندسية .. اي ٤ ، ١٦ ، ٦٤ بينما تزداد الموارد الغذائية طبقاً لمتوالية عددية ٤ ، ٨ ، ١٢ ، ١٦ . وعندما يزداد عدد الناس عن كمية ومقدار الغذاء فان المجاعة تعيد التوازن .

ولقد عاش **مالتس** فى عصر لا يعرف الاحصاء ولم تستند حساباته ـ وخاصة ما يتعلق منها بانتاج الغذاء ـ الى حقائق كما أنه نظر الى المستقبل بمكانيات الحاضر ، ومع ذلك فلم تحدث المجاعة رغم مضي زمن طويل على الميعاد الذى حدده لها . بيد أنه كان على حق عندما دق ناقوس الخطر بسبب سرعة تزايد البشر .

ولا ينكر أحد أن جهداً يبذل الآن فى العالم أجمع لزيادة الأغذية ، كما أن ثمة ما يدل على أن تنظيم النسل بدأ يأخذ حقه فى الفهم والاستحسان .. ولكن هل اتخذ كل هذا صفة التعميم ، وهل ينفذ على الوجه الأكمل وهل يؤتى ثماره فى الوقت المناسب ؟ ثم ما هى تلك المشاكل المعوقة للنجاح ؟ ثم لا زال هناك ذلك السؤال الذى يطرح نفسه : هل سنموت جوعاً ؟

للاجابة على هذا السؤال يجب معرفة شيء عن التعداد العالمي عبر التاريخ واتجاهاته الحديثة، وامكان عمل تخطيط سكاني ودور تحديد النسل أو أثره، وما يمكن أن يبشر به ، ومقدار الغذاء اللازم للانسان كماً ونوعاً ، ومدى انتشار الجوع وسوء التغذية حالياً ، والتطور فى الانتاج الغذائي العالمى ، واحتمالات زيادة الحاصلات النباتية والحيوانية وأثر العوامل الاجتماعية والاقتصادية على التنمية ودور البحث والارشاد والتعليم والتدريب والسياسة الزراعية ... الخ .

ونظراً لأهمية الكتاب فسوف نعرض بشيء من التفصيل لأهم الموضوعات التي يعالجها المؤلف .

تعداد سكان العالم عبر التاريخ :

من المرجح أن تعداد سكان العالم فى اوائل التاريخ الميلادى كان حوالي ٢٥٠ مليون نسمة (١) وأن الزيادة فى التعداد كانت قليلة اذ تضاعف البشر فى منتصف القرن السابع عشر أى بعد ١٦٥٠ سنة فأصبح عددهم ٥٠٠ مليون نسمة . وفى عام ١٨٥٠ أى بعد قرنين فقط تضاعف مرة اخرى الى ١٠٠٠ مليون ، ولكن فى مدى ثمانين عاماً أى سنة ١٩٣٠ تضاعف مرة ثانية فأصبح ٢٠٠٠ مليون .

وفى خلال الثمانية والثلاثين عاماً الأخيرة حدثت أكبر زيادة مذهلة فأصبح تعداد البشر الآن ٣٫٥٠٠ مليون ، وفى منتصف السبعينات سيصل الى ٤٫٠٠٠ مليون . واذا استمرت الزيادة على هذا المنوال فسوف يتضاعف عدد سكان العالم كل خمسة وثلاثين عاماً . الا أن هناك فارقاً كبيراً بين معدل الزيادة فى الدول المتقدمة والدول النامية .. ففى اوربا تحتاج بعض الدول الى ١١٥ سنة ليتضاعف عدد سكانها بينما يتضاعف عدد سكان أمريكا اللاتينية كل ٢٧ سنة فقط .

ومما يستحق الذكر أنه لو ضغط سكان العالم وقوفاً لأمكن وضعهم فى جزيرة صغيرة

---

(١) حسبها A. Desmond ونشرت فى كتاب « الأزمة السكانية » تاليف S. Mudd جامعة الهند عام ١٩٦٤ .

مثل جزيرة وايت (٢) أما اذا افترضنا استمرار نسبة الزيادة على هذا المنوال فان الأرض كلها سوف تتغطى بالناس بعد ٨٥٠ سنة .

ان أسباب هذه الزيادة المذهلة اجتماعية واقتصادية . فبالنسبة للقرون الأربعة الأخيرة يعود السبب الى التقدم فى العلوم الزراعية والأدوية والتصنيع : جاءت البطاطس والذرة من أمريكا بعد اكتشافها فانتشرتا فى العالم وكانتا بديلاً سهل النمو للحبوب فى مناطق كثيرة يصعب نمو الحَب فيها كما أن ادخال المحاصيل البقولية وحرثها فى الأرض كسماد أخضر منع الحاجة الى ترك الأرض بوراً للراحة كما كان لادخالها فى دورات زراعية مناسبة أثر واضح فى زيادة الغذاء .

ومن الناحية الصحية كان اكتشاف اللقاح ضد الجدرى وتعميمه أول تقدم عظيم الشأن ، ثم تلته السيطرة على الملاريا ونقل الدم ثم الأدوية الحديثة . وقد تم كل ذلك فى أقل من قرن ، ففى أواخر القرن التاسع عشر دخلنا عهد علم الأحياء عن طريق علماء مبتدعين أمثال **كوخ وباستير وارلينتش** ، وفى العشرينات من هذا القرن بدأ العلاج بالمركبات الكيمائية ، وفى اواخر الثلاثينات ادخلت المضادات الحيوية . كل هذه العوامل مع تقدم الوسائل الصحية وتحسن ماء الشرب خلقت الانفجار السكانى الحالى وقد عبر عنها **Beaujeu Garnier** (٣) بهزيمة الموت ، وكانت هزيمة سريعة فعلاً .. اذ كانت نسبة الوفيات فى اوروبا فى القرن السابع عشر أكثر من ٣٠ فى الألف وهي الآن حوالي ١٠ فى الألف ، وفى الدول النامية المكتظة بالسكان ٢٠ فى الألف تقريباً .. والفارق الرئيسي بين النسب فى الدول المتقدمة والدول النامية هو عامل الزمن . فقد بدأت الوفيات تقل فى الدول المتقدمة منذ قرنين فى حين بدأت منذ بضع عشرات السنين فى الدول النامية .

ومن سوء الحظ ان هبوط نسبة الوفيات لم يصاحبه هبوط فى نسبة المواليد فى الدول النامية بينما ثبتت تقريباً نسبة المواليد فى الدول المتقدمة ، بل ان نسبة النمو فى عدد سكانها قلت فعلاً فى نصف القرن الاخير .

وتتضح خطورة الموقف عندما نعلم أن سرعة نمو السكان فى أوروبا فى القرن التاسع عشر كانت ٨ر٠٪ فقط الأمر الذى مكن دولها من تجميع رأس المال وبذلك استطاعوا فى يسر تلبية أمانى السكان لمستويات معيشة أعلى كلما نمت الديمقراطية . ويختلف الموقف كثيراً بالنسبة للدول النامية .. فزيادة السكان ضخمة وسريعة،والضغوط السياسية لتحسين الأوضاع الاجتماعية — المستشفيات والطرق والمدارس ... الخ — أعظم بكثير مما كان الأمر عليه فى الدول الأقدم ابن فترة توسعها وحين كانت الاستثمارات تحدث أثرها على المدى الطويل .

والدول النامية تحتاج الى رؤوس أموال ضخمة لاستثمارها فى وقت قصير .. ولكن معدل دخول سكانها منخفض ورأس المال نادر ويصعب الحصول عليه ، فكيف يجمعون المال اذن لمستويات معيشية أفضل وكيف لهم أن يطعموا حالياً هؤلاء السكان المستمرين فى الزيادة والذين يطالبون بمستويات معيشية أعلى ؟

ان أفقر مناطق العالم هي تلك التي بها أقصى كثافة سكانية كما هو الحال مثلا فى الهند والصين وجنوب شرق آسيا . ولكن هل هذه المناطق مأهولة بالسكان أكثر مما تستطيع استيعابه ؟ هنا يجب الا يلتبس علينا مدلول التعبير سالف الذكر ، أى الكثافة السكانية،مع

---

(٢) من مقال للاستاذ Meade فى مجلة الاقتصاد عدديونيو ١٩٦٧ .

(٣) فى كتاب Geography of Population

تعبير مشابه هو الاكتظاظ بالبشر . فمضمون الكثافة السكانية ان زيادة السكان تقلل من معدل دخول الأفراد أو بمعنى آخر عندما يزداد عدد السكان فان هذه الزيادة تستهلك أكثر مما تنتج . أما الاكتظاظ بالبشر فيعنى أن الناس متقاربون من بعضهم البعض بحيث تقل أو تنعدم الراحة ، فاوروبا قد تكون مكتظة ولكنها ليست كثيفة السكان اذ ان زيادة الناس فيها تسبب زيادة فى دخول الأفراد أكثر منها فى الاستهلاك ، فى حين أن الكثافة السكانية قد تحدث فى مناطق قليلة السكان نسبياً فى افريقيا اذا انخفض معدل دخول الأفراد بزيادة التعداد .

التخطيط السكانى :

ان التنبؤ عملية صعبة لتعدد مصادر الخطأ، واذا ما تعلق الأمر بالبشر فالصعوبة أكثر ، وغالباً ما يحل التخمين محل الاحصاء بل وقد تنعكس الاتجاهات .. فمثلاً تنبأت فرنسا عام ١٩٤٦ بان التعداد سينخفض الى ٢ر٤٣ مليون عام ١٩٧٥ ووضع تخطيط دقيق وبذلت الدولة مجهودات عظيمة لرفع نسبة المواليد ، ومع ذلك فان هذا الرقم وصلت اليه فرنسا عام ١٩٥٦ فقط .

بيد أن عمل مشاريع للمستقبل يعتمد أول ما يعتمد على التخطيط ، ويدل تقرير الامم المتحدة على أن تقدير سكان العالم المنتظر سوف يكون ٠٠٤ر٥ الى ٩٠٠ر٦ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ . ومما لا ريب فيه أن أغلب الزيادة ستكون فى المناطق الفقيرة من العالم .. أما تخمينات الامم المتحدة عن القرن القادم فهي أكثر تفاؤلا ، اذ تقول ان التعداد سيبلغ ٠٠٠ر٧ مليون عام ٢٠٥٠ ولكن قد يصل الى ٠٠٠ر١١ مليون ، أما اذا استمر الاتجاه الحالى ــ الذى يبدو أنه لن يحدث بسبب شيوع تحديد النسل ــ فسوف يصل التعداد الى ٠٠٠ر٣٠ مليون .

تحديد النسل :

وتدل الأبحاث والمشاهدات على أن تنظيم الاسرة عن طريق تحديد النسل بدأ يحدث أثره فى كثير من مناطق العالم النامى. واليك بعضها فى ايجاز :

ــ توضح أرقام للامم المتحدة (٤) وجود انخفاض ثابت فى نسبة المواليد فى هونج كونج وسنغافورة .

ــ من مسح حديث فى الهند وبيرو وشيلى وتايوان(٥) تبين أن النساء فى الطبقات الفقيرة يرغبن فى تقليل عدد أطفالهن ، وفى شيلى الكاثوليكية يشجع ٧٥٪ من النساء فكرة تنظيم الاسرة (٦) .

ــ بلغ تعقيم الرجال فى الهند ٠٠٠ر٧٧١ر٢ شخص (٧) حتى عام ١٩٦٧ .

ــ ازداد الاجهاض منعاً للانجاب حتى أصبح مشكلة فى الدول النامية ، ففي شيلى توجد حالة اجهاض لكل حالتى ولادة كما أن ٢٠٪ من اسرة الولادة شغلها سيدات حدثت لهن مضاعفات نتيجة الاجهاض (٨) .

---

(٤) الأزمة السكانية ١٩٦٨ ماخوذة عن دراسات فى التخطيط الاسرى .

(٥) خصوبة البشر فى امريكا اللاتينية ، جامعة كورنيل ١٩٦٨ للاستاذ J. M. Stucos وبرامج التخطيط الاسرى والتعداد جامعة شيكاغو ١٩٦٦ للاستاذ B. Berelson et Al

(٦) بحث لكل من : R. Samuel, L. Tabah فى التخطيط الاسرى ، جامعة برنستون ١٩٦٢ .

(٧) طبقاً لأرقام اتحاد تخطيط الابوة العالمي .

(٨) أعلن ذلك السنيور فالديفيسو وزير صحة شيلى فى المؤتمر الدولى الثامن شيلى عام ١٩٦٧ .

وقد انخفضت نسبة الزيادة فى السكان فى رومانيا فى الستينات حيث الاجهاض مسموح به وانعكس الوضع تماماً بعد العائه بعامين او ثلاثة .

وقد استخدمت أساليب منع الحمل منذ قرون وتميز عصرنا بادخال الوسائل الصناعية، فبدأت بالأغشية المطاطية ثم بانتاج مواد تقتل الحيوانات المنوية تلته عقدة تثبت فى عنق الرحم وأخيراً الهرمونات (اقراص منع الحمل) كما بدأ بحث وسائل منع الحمل عن طريق الرجال . الا ان هناك نواحى نقص كالآثار الجانبية أو صعوبة التثبت أو عدم الاحتمال ولكن كل ذلك سيحل أمره سريعاً ، ولكي نأخذ فكرة عن الجهد المبذول يكفى أن نقول ان مؤسسة فورد وحدها وافقت على انفاق ١٥ مليون دولار لتطوير أبحاث تحديد النسل .

ان نداء البابا ورفض الكنيسة الرومانية الكاثوليكية فكرة تحديد النسل ليس كارثة ولكنه خطوة الى الوراء يضعف من أثرها قلة عدد أتباع هذه الكنيسة فى الدول النامية،كما ثبت أن غالبية الأزواج لا يزالون يستعملون أقراص منع الحمل متجاهلين نداء البابا وذلك طبقاً لنتيجة استفتاء قامت به وكالة ابحاث دينية ونشرته صحيفة التيمس عام ١٩٦٨ . وفى الحقيقة لا يوجد ما يجعلنا نعتقد أنه سيحدث انعكاس فى الاتجاه السكانى خلال جيل أو جيلين .

الغذاء اللازم للسكان :

يعتقد كثير من الباحثين أن مصادر الغذاء فى العالم لا يمكن أن تكفى الزيادة المذهلة فى عدد السكان مستقبلاً ، فمثلاً يتوقع **رينيه ديمونت** (٩) **وجونار ميردال** (١٠)أن تحل الكارثة فى مدى ١٠ — ٢٠ عاما. وقد ذكر **ديمونت** (١١) ان العالم سيواجه أكبر مجاعة فى التاريخ حوالى عام ١٩٨٠ كما قال **ميردال** (١٢) ان العشرة أو الخمسة عشر عاماً الخطرة قد دنت ، بينما توقعها **الاخوان بادوك** (١٣) أقرب من ذلك .

ويقول آخرون — لهم مكانتهم فى العلم والاقتصاد والزراعة فى المنظمات العالمية بالاضافة الى الجمعية البريطانية — ان المركز الغذائي العالمى مشكلة ضخمة وخطيرة يجب أن لا تتحول الى كارثة وان من الممكن حلها وقد أيدتهم فى هذا الرأى اللجنة الاستشارية للرئيس جونسون التي ضمت أكبر تجمع علمى فنى — ١١٠ من أعاظم العلماء والاقتصاديين والاجتماعيين — وقد جاء ضمن تقريرها عام ١٩٦٧ « ان العالم فى حاجة الى تكريس مصادر أكبر لانتاج الغذاء اذا كنا نبتغى حقاً القضاء على الجوع وسوء التغذية ، وان الحاجة لا تشكل أزمة تقتضي اهمال الاقتصاد العام والتقدم الاجتماعى والسياسي بل تستلزم التركيز على انتاج الغذاء على الا تصبح حرباً شاملة على حساب التنمية فى الأشياء الاخرى » .

والآن ما هى حقيقة المركز الغذائي العالمي ؟ للاجابة على ذلك يحتاج الأمر الى احصاءات شاملة ودقيقة عن الانتاج العالمى للغذاء فى الدول المختلفة فى العشرين سنة الأخيرة ، والى معرفة عدد الناس الذين يقاسون من الجوع وسوء التغذية ، والى معرفة الغذاء اللازم للفرد يومياً كمّاً ونوعاً لكى ينمو نمواً طبيعياً مناسباً .

والاحصاءات فى أغلب الدول النامية لا

---

(٩) استاذ فى مؤسسة الاقتصاد والتنمية الاجتماعيةفى باريس .

(١٠) استاذ علم الاقتصاد الدولى فى استكهولم .

(١١) مقال فى صحيفة الاوبزرفر فى ١٩٦٧/١٢/١٠ .

(١٢) مؤتمر الفاو عن الاصلاح الزراعى عام ١٩٦٦ .

(١٣) كتاب المجاعة عام ١٩٧٥ للاخوين : W. and P. Paddock

تعتمد على بيانات دقيقة ولكن على آراء الحكام وموظفى الزراعة والعمد ورؤساء العشائر .. الخ ، فباستثناء المنتجات الغذائية المصدرة أو التى تباع عن طريق منظمات التسويق ، لا يمكن الاعتماد على الاحصاءات لأن أغلبها تخمينى بحت .

وتدل أرقام منظمة الأغذية والزراعة للامم المتحدة عن الأعوام ١٩٤٨ ــ ١٩٥٢ والمتخذة كأساس فى هذا المجال ، على أن الانتاج العالمي الزراعى فى عام ١٩٦٧ حقق زيادة قدرها ٦٦٪ ، وبالنسبة للفرد ٢٠٪ وهي زيادة ليست كبيرة اذا اخذت بعين الاعتبار الزيادة فى عدد السكان . ولكن بمقارنة الدول المتقدمة بالدول النامية يظل الموقف رهيباً ، حيث الزيادة واحدة فيهما ، بينما النمو السكانى فى الدول النامية أكبر بكثير ، فقد بلغت الزيادة بالنسبة للفرد فى الدول المتقدمة ٣٥٪ وفى النامية ١٣٪ فقط ، ويمكن القول بوجه عام ان الانتاج الغذائي بالنسبة للفرد فى الدول المتقدمة ازداد زيادة مناسبة لزيادة السكان وانه فى معظم الدول النامية لم يحقق نفس الزيادة ، على انه لا يوجد اتجاه ملموس يدل على حدوث نقص فى الانتاج بالنسبة للفرد .

كذلك تدل الاحصاءات على أنه من بين ثلاث وثلاثين دولة نامية يصل تعدادها ١٫٢١٠٫٠٠٠٫٠٠٠ اخفقت اثنتا عشرة دولة سكانها ٧٤٢٫٠٠٠٫٠٠٠ فى أن تزيد من انتاجها الغذائي .

ومن احصاءات منظمة الاغذية والزراعة الدولية ((الفاو)) أيضاً انه لا يوجد ما يدل على أن المركز الغذائي العالمى قد ازداد سوءاً فى العشرين سنة الأخيرة بل ان الوضع العام يتضمن بعض التقدم المحدود جداً حتى مع الأخذ فى الاعتبار ظاهرة الزيادة فى السكان .

فأين اذن تلك الأزمة المتوقعة والتى ستؤدى الى موت مئات ملايين البشر جوعاً فى وقت يقع بين ١٩٧٠ و ١٩٨٥ كما قال **ارليتش** P. Etrlich ؟ (١٤) .

وتدل احصاءات **الفاو** أيضاً ــ مع الحذر من حيث دقتها ــ على أنه باعتبار عام ٤٩ ــ ١٩٥٠ كأساس، ازدادت السعرات بالنسبة للفرد عام ٦٤ ــ ١٩٦٥ فى الباكستان من ٢٫٠٢٠ الى ٢٫٢٠٦ يومياً وفى الهند من ١٫٧٠٠ الى ٢٫٣٠٠ وفى مصر من ٢٫٢٨٠ الى ٢٫٩٥٠ وشيلى من ٢٫٠٤٢٠ الى ٢٫٥٦٠ ، ويعود ذلك الى زيادة استيراد الدول النامية للأغذية ، مما سوف يحدث قصوراً فى توفر المواد الغذائية فى الدول النامية سيعوض بالطبع من فائض الدول المتقدمة ، وهو وضع غير مريح دون شك ولكنه لا يشكل كارثة .

وتتعرض **الفاو** لهجوم مستمر من العلماء ورجال الاحصاء وعلماء التغذية بسبب تقديراتها الخاصة بالجوع وسوء التغذية فى العالم . وقد نشر اللورد **بويد اور** سنة ١٩٥٠ حين كان مديراً عاماً **للفاو** ان ثلثى سكان العالم يعانون من سوء التغذية والجوع ، وردد العالم عبارته هذه وذلك على الرغم من أن الدكتور **كولين كلارك** من مؤسسة ابحاث الاقتصاد الزراعى باكسفورد اكد بصورة مقنعة تماماً أن رأى اللورد **اور** مبالغ فيه جداً .

وتحاول **الفاو** جهد المستطاع تحسين احصاءاتها وهو عمل شاق يقتضي تعريف الجوع وسوء التغذية ومقدار السعرات الحرارية اليومية ... الخ .

يقول الدكتور **سوكهاتم** مدير الاحصاء فى **الفاو** فى بحث له فى جمعية الاحصاء الملكية : ان الجوع أو الغذاء دون الحاجة هو نقص فى السعرات المأخوذة ، وان استمر هذا مدةطويلة يحدث نقصاً فى وزن الانسان بالنسبة لنفس نشاطه أو نقصاً فى نشاطه بالنسبة لنفس وزنه أو الاثنين معاً ، أما سوء التغذية فهو نقص

(١٤) بحث للاستاذ ارليتش P. Erlich فى ١٤ The New Scientist ديسمبر ١٩٦٧ فى :

فى واحد أو أكثر من المكونات الأساسية فى المواد الغذائية والذى قد تظهر له أعراض مرضية تزول بزيادة المركبات الغذائية الناقصة . ومقدار السعرات اللازمة يومياً للفرد يختلف باختلاف السن والجنس ووزن الجسم والجو والمجهود المبذول وابان الحمل والرضاعة .. الخ . وقد أعلن الدكتور **سوكهاتم** فى اجتماع لجمعية الاحصاء الملكية أن ١٠ الى ١٥٪ من سكان العالم يتناولون غذاء أقل من احتياجاتهم، أما سوء التغذية فاكثر من ذلك .

وقدرت الجمعية الاستشارية بالولايات المتحدة أن حاجة العالم من السعرات عام ١٩٨٥ ستزيد عن الانتاج الحالى بحوالى ٤٣ — ٥٢٪ ويكاد أن يكون من المقطوع به عدم التعرف بدقة على عدد من يقاسون من الجوع ومن سوء التغذية . بيد أننا نعلم يقيناً ، وهو الأهم ، أن هناك رجالاً ونساء وأطفالاً يموتون جوعاً وآخرين يتناولون باستمرار غذاء أقل من احتياجاتهم وخاصة فى الشرق الأقصى ، كما نعلم أن كثيراً من سكان الدول النامية ــ ويقطنها ثلثا سكان العالم ــ يقاسون من قلة الغذاء وقلة السعرات الحرارية فيه ومن سوء التغذية ويعنى هذا بالذات نقص البروتين ؛ وعلى ذلك فالمدى الحقيقى للمشكلة غير معروف .. ان العالم لا يواجه الآن مجاعات ضخمة ولكن نسبة عالية من سكانه هى فى الوقت نفسه فى حاجة الى طعام أكثر وأفضل .

وقد اختتمت الجمعية العلمية الاستشارية تقريرها بالنداء التالى : « ان حجم وخطورة واستمرار المشكلة الغذائية العالمية مشكلات ضخمة جداً وتتطلب مجهوداً مبتكراً وعلى المدى الطويل مما لم يسبق له مثيل فى تاريخ البشرية ، وذلك لكى يمكن التغلب عليها » .

الغذاء اللازم للانسان :

من المسلم به أن سوء التغذية وقلة الغذاء عن القدر اللازم يحدثان تدهوراً فى القدرات الجسدية ونقصاً فى النشاط الفكرى وتبدأ أعراضهما بالحاجة الى فترات راحة متعددة أثناء العمل وتزداد حتى تصل الى حد الخمول التام وضعف مقاومة الأمراض ، أما فى الأطفال الصغار فيحدثان توقفاً فى النمو الطبيعى وتخلفاً ذهنياً مؤكداً .

ان الآراء لتتباين كثيراً حول كمية ونوع الغذاء اللازم لكى يعيش الناس أقوياء أصحاء ، فقد قدر المجلس العلمى الاستشارى الأمريكى المعدل العام للغذاء اللازم للفرد يومياً بمقدار ٢٣٥٤ سعراً مع ٤٨٫٣ جراماً من البروتين ، ومن ثم فحوالى ٢٠٪ من سكان البلاد النامية يحصلون على أقل من حاجتهم . ويرى الدكتور **كولين كلارك** أن يكون السعر الحرارى من ١٦٠٠ — الى ٢٤٠٠ للآسيويين ، أما الدول المتخلفة فيلزمها ٢٦٠٠ ، والنامية ٢٣٠٠ ، فى حين أن الدول المتقدمة تحصل بالفعل على ٣٠٧٠ والشرق الأقصى ٢٠٨٠ والدول الأقل نمواً على ٢١٧٠ سعرا . أما من حيث نوع الوجبة فيقول النباتيون انهم يحتفظون بصحتهم جيدة تماماً بدون بروتين حيوانى حتى البيض واللبن ، فى حين يخالفهم بعض الأطباء الذين يصرون على أن الوجبة المحتوية على نسبة عالية من البروتين ونسبة مخفضة من الكربوايدرات لها أفضل الأثر الصحى وانها أعلى كفاءة . واذا استرسلنا فى الحديث عن نوع الوجبة فسوف نصادف تناقضات كثيرة فى الآراء ، فبعض الباحثين يعلق أهمية كبيرة على تناسق مكونات الوجبة من بروتين وكربوايدرات ودهن وأملاح وفيتامينات ويصل بهم التزمت الى النص على نوع البروتين وما يحويه من احماض أمينية أساسية أو فقد فيتامين أثناء الطهو ولو جزئياً مثل الثيامين ، فى حين يتساهل بعض علماء التغذية الى درجة اعتبار أن الوجبة المحتوية على سعرات كافية تحتوى أيضاً على الحد الأدنى من البروتين ، ويتحفظ آخرون فيقولون ان الحبوب تحتوى على كمية معقولة من البروتين ومن ثم فهى تعتبر مناسبة للفرد لو أنه تناول منها كامل احتياجاته من السعرات اللازمة له ، أما اذا اعتمد الفرد على المحاصيل

النشوية مثل البطاطا والبطاطس والموز وكلها تحتوى على بروتين قليل جداً فيلزمه بصفة أساسية بروتين اضافى .

وحتى المشتغلون بتكنولوجيا الأغذية يختلفون فى هذا الموضوع ، فبعضهم يرى أن الأهم هو التركيز على انتاج أطعمة بروتينية مثل اللبن واللحم والسمك والبيض أكثر من الحبوب والبقوليات التى تمد الانسان بطاقة فورية، بينما يقول آخرون انه يجب الأكثار من الحبوب والبقول المحتوية على بروتين وتعميمها بأسرع ما يمكن .

مما تقدم يمكن القول بعدم وجود يقين ثابت فيما يختص بالقدر اللازم للفرد من السعرات ومن البروتين وكذلك عدد من يقاسون من الجوع وهم دون شك يحصون بمئات الملايين بالاضافة الى عدد أكثر وأكثر ممن يعانون من سوء التغذية .

ومما يزيد الحالة حرجاً التعقيدات الاجتماعية والملابسات الدينية ، فمن الصعب اقناع أكلة الارز التقليديين من الهنود ، بأن يأكلوا القمح المستورد من أمريكا حتى مع وجود المجاعة .. وكيف يمكن اقناع من نهاهم دينهم عن أطعمة البحر بأن يأكلوا سمكاً ؟ ثم ماذا عن الحيوانات المقدسة التى تأكل ما يحتاجه الانسان فى حماية تامة من الدين والناس بجانبها يقضون جوعاً ؟

ان الحاجة ماسة الى ابحاث كثيرة عن الاحتياجات الغذائية لمختلف النماذج البشرية وفى مختلف الأجواء والظروف والى جهود الاخصائيين ، لأن النواحى المرتبطة بالدين والتناقضات الاجتماعية تحتاج الى حذر وعناية خاصة فى معالجتها .

زيادة انتاج الطعام فى العالم :

يعتقد علماء الزراعة أن فى مقدورنا انتاج غذاء أكثر جداً مما ننتجه حالياً ، وأن أول زيادة كبيرة فى الانتاج يجب أن تأتى من الأراضي الخصبة التى يجب أن يضاعف انتاجها من المحاصيل والمراعى ، والتى يجب أن تنتج ثلاثة أضعاف انتاجها الحالى وذلك من الآن وحتى نهاية هذا القرن .

ومن الممكن زيادة انتاج الاراضي الخصبة عن طريق المحافظة على خصوبة التربة واستعمال بذور محسنة واضافة مخصبات اكثر وتحسين خواص التربة الطبيعية واجراء تجرب حول أفضل موعد لزراعة المحاصيل وزيادة مرات الرى والسيطرة على الآفات والأمراض ، ولزيادة الانتاج من المراعى ينبغى العمل على تحسين سلالات الحيوانات مع توفير ادارة أكثر كفاءة وتغذية أفضل ؛ والسيطرة على الأمراض .

فمثلاً باستعمال بذور الذرة الهجين مع فلاحة افضل زاد المحصول فى افريقيا من ١٠٠٠ الى ١٤٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل للهكتار ، وباستعمال البذور الهجين والبذور المحسنة يمكن أن يزداد محصول الحبوب من ٢٠ الى ٣٠ مليون طن فى العام فى أوروبا وافريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية (١٥) كما توصل علماء تربية النبات الى سلالات من القمح تقاوم مرض الصدأ الذى يهدد المحصول العالمى واخرى قوية السوق فلا ترقد بسبب الرياح أو المطر ، الأمر الذى يسبب خسارة كبيرة فى المحصول .

فاذا انتقلنا الى التسميد ، وفائدته أكيدة فى زيادة الانتاج ، نجد أنه فى عام ٦٥ ــ ١٩٦٦ استهلك العالم ثلاثين مليون طن من المخصبات الكيميائية ، عشرها فقط استهلكته الدول النامية ، ومنذ ذلك الوقت أنشأت تلك الدول مصانع كثيرة لانتاج المخصبات مما يبشر بزيادة كبيرة فى الانتاج بدأ أثرها يظهر فعلاً .

ولا زال الانسان والحيوان يشكلان ٩٠ ٪

---

(١٥) تقرير Fiachnich مساعد مدير عام الفاو .

من قوة العمل فى مزارع العالم ، والأمر يتطلب تطوير الآلات الزراعية الحالية حتى تؤتى البذور المحسنة والعناصر الغذائية أكبر عائد ممكن من الانتاج . وعلى سبيل المثال اهملت آلاف الهكتارات فى الهند لاصابتها بحشائش ريزومية لا يقوى المحراث التقليدى على اقتلاعها ، وقد أمكن اعادة زراعتها عن طريق الجرارات التى يصل سلاح المحراث فيها الى عمق كبير ، وقد مكن الحرث العميق من زيادة محصول الارز فى الشرق الأقصى .

والرى مرتبط تماماً بالزراعة ، ولما كانت أراضي كثير من الدول النامية تعتمد على أمطار قصيرة الأجل وأحياناً غير منتظمة أو على أنهار نها موسم فيضان قصير ، فان النباتات لا تأخذ حاجتها من الماء بصورة منتظمة وعند الحاجة ، وهنا تظهر أهمية السيطرة على الماء فى الأنهار ومجارى المياه عن طريق خزانات وحواجز للمياه ، وقد أدى ذلك فى الهند وافريقيا الى انتاج محصولين وأحياناً ثلاثة فى العام من نفس الأرض مع وفرة فى الانتاج ، فمثلاً كان معدل انتاج القطن ١٠٠٠ رطل ، بينما بلغ تحت ظروف الرى المنتظم ٤٠٠٠ الى ٥٠٠٠ رطل وذلك فى نفس مستوى خصوبة التربة .

والقضاء على الآفات عامل هام فى زيادة الانتاج وقد يصل فارق المحصول الى درجة مذهلة ، فقد ارتفع محصول القطن فى ملاوى من ٣٠٠ رطل الى ٧٠٠ أو ٨٠٠ رطل عن طريق القضاء على الديدان كيميائياً ، وقدرت خسارة بريطانيا بسبب الأرانب بحوالى ٤٧ مليون جنيه استرلينى وقد ارتفع المحصول كثيراً بعد اصابتها بمرض Myxomatosis عام ١٩٤٧ ، ويقدر « الفقد » فى المحاصيل أثناء التخزين بواسطة الحشرات بربع الانتاج .

زيادة انتاج الثروة الحيوانية :

ان نظرة خاطفة لاحصاءات **الفاو** عن معدل الانتاج السنوى العالمى لكل حيوان ، ومقارنة ذلك بمعدلات الدول النامية تظهر بجلاء امكان مضاعفة الثروة الحيوانية مرات عديدة . فمعدل الانتاج العالمى السنوى لكل حيوان من الخراف الكبيرة والصغيرة والماعز ٢ر٤ رطلا ومن البقر والعجول ٥ر٢٠ رطلا ومن البيض ٦ر٨ رطلا ومن لبن البقر ٢٥٠ رطلا ، يقابل ذلك فى الدول المتقدمة بمزارعها المنظمة حسنة الادارة ٤٠ رطلاً من الحم الخراف ، ٢٠٠ رطل من لحم البقر و٥٠ رطلاً من البيض وحوالى ١٠٠٠٠ رطل من اللبن .

فما هى العوامل التى تجعل الانتاج العالمى بهذا المستوى المنخفض ؟

انها — ولا شك — تتمثل فى الآتى : ضعف الماشية وازدحام الأراضى بها .. غذاء غير كاف .. أمراض .. تكاثر عشوائى .. سوء ادارة .. ضعف التسويق .. عدم وجود تسهيلات .. وكلها عوامل موجودة بدرجة كبيرة أو قليلة فى معظم الدول النامية .

ولكن القدرة العلمية على ايجاد حلول لكل ذلك لا تنقصنا ، ففى امكاننا انتاج ماشية وطيور سريعة النمو جيدة العظام صالحة للأجواء المختلفة ، ممتازة اللحم .. ان انتقال الماشية البريطانية مثلاً الى أمريكا الجنوبية ساعد على تحويل براريها الى واحدة من أغنى مراعى العالم ، كما رفعت الماشية الهندية مستوى الثروة الحيوانية فى بقاع كثيرة من افريقيا ، وكان لادخال الدجاج من نوع Black Australop فى كثير من القرى الافريقية أثره وخاصة فى انتاج البيض الذى تضاعف من ٢٠ — ٣٠ ضعفاً .

امكان زيادة الطعام بأساليب غير عادية :

تحمل الينا المجلات العلمية والصحافة العالمية من آن لآخر طرقاً غير مألوفة لانتاج الطعام من مصادر غير تقليدية ، فالبحر مثلاً يغطى ٧١٪ من سطح الأرض ولا نحصل منه الا على ١٢٪ فقط من احتياجاتنا من البروتين ، ونحصل على السمك بواسطة الصيد . ترى هل يمكن اقتطاع مساحات مناسبة لتربية

أنواع اقتصادية منه ؟ ، يقول العلماء ان ذلك ممكن عن طريق اضافة مخصبات للماء لانتاج غذاء لها بكميات مناسبة ، بل ويتحدث بعضهم عن امكان تحريك قاع البحر ليطفو الغذاء الى السطح ، وتجارب انجلترا واليابان ودول اخرى عديدة في هذا المجال أعطت نتائج لها أهميتها ، بيد أنها مشاريع تحتاج الى رأس مال ضخم وتعاون دولي .

وهناك تجارب مبشرة بامكان انتاج أطعمة من الطحالب والأعشاب البحرية واخرى على تجفيف مساحات من البحر لزراعتها والمعجزة الهولاندية أكبر دليل على امكان ذلك ، وزراعة الصحارى بماء البحر بعد التخلص من ملوحته لها طرق كثيرة كلها غير اقتصادية وان كان أفضلها التحليل الغشائي الكهربائي ، ويبحث العلماء الآن امكان استعمال المياه « المحلاة » في الري ، والنتائج مشجعة في الأراضي الصحراوية جيدة الصرف حيث أمكن زراعة بعض الحبوب والبقول وقصب السكر وكثير من حشائش المراعي بنجاح عن طريق ريها بماء تصل درجة ملوحته الى ١ ــ ٣ر١ ٪ .

ولا يخفى الدور الكبير الذي يلعبه البترول في الزراعة . فبالاضافة الى استعماله كوقود وفي انتاج المخصبات والبتيومين ، فالبحث جار لانتاج البروتين عن طريق تغذية الأحياء الدنيئة ببعض أنواع الايدروكربونات ، ثم تقتل وتجفف فتصبح مسحوقاً أبيض لا طعم له ولا رائحة وتحتوى على نسبة عالية من البروتين يمكن استعماله في تغذية الحيوانات ، والبحث جار أيضا ليستخدمها الانسان .

وهناك أبحاث استخلاص البروتين من ورق الأشجار وهو غذاء جيد ، والعمل جار كذلك لتشكيله في صورة وجبة تقليدية .

وقد أمكن انتاج « الليسين » بطريقة تكوينية وهو مكوّن هام للبروتين ، وجربت اضافته بنسبة ٤ أرطال الى طن من القمح لتعطى الحد الأعلى من البروتين في الوجبة ، وهذه الكمية مصنعة من كمية من الفحم ثمنها عشرة شلنات .

ولدينا الامكانيات العملية لزيادة انتاج الطعام باسلوبيه التقليدي وغير التقليدي ، وقد بدأ الغذاء العالمي « الكامن » يُستغل بالفعل ، الأمر الذي أذهل المتشائمين وتنبؤاتهم عن الجوع والمجاعة .

بقي التساؤل .. ماذا ينبغي أن نفعل لضمان الاستغلال الفعلي لهذه المصادر ؟ .

يتضح مما تقدم أن احتمالات زيادة الطعام عظيمة جداً شريطة استخدام اقتصاد أفضل وتطبيقات عملية مفيدة للعلوم الزراعية في الأراضي الخصبة ، كما توجد زيادة اضافية ضخمة لو استعملت الألياف الصناعية كبديل للقطن والسيسال والجوت وغيرها وزراعة محاصيل غذائية بدلاً عنها ، فنحن نعرف كيف ننتج كميات كبيرة من البذور المحسنة ذات المحصول الوفير والمقاومة للآفات ، وعندنا المخصبات ونعرف كيف ننتجها ، ولدينا عديد من مبيدات الآفات ، وبصفة عامة لدينا القدرات العلمية لحل كثير من مشاكل زيادة الانتاج على الرغم من أن هناك الكثير الواجب عمله .

أما مصادر التمويل والرجال الذين يعتمد عليهم في نشر المعلومات لزراع العالم ومدى الرغبة والفطنة لعمل كل ذلك ، فأمر يحتاج الى مزيد من النقاش . ولو كان كل ما علينا عمله هو حساب احتياجات العالم الغذائية واستغلال مكتشفاتنا العلمية في زيادة الانتاج ، لما بقي اذن الا مشاكل غذائية بسيطة ، ولكن ككل شيء يتعلق بالجنس البشري المعقد توجد عوامل اقتصادية واجتماعية محيرة تسبب تناقضات ، كما أن المشاكل ليست كلها واحدة بالنسبة للدول جميعاً ، فعلى الرغم من الحاجة الملحة الى الغذاء تخشى الدول المنتجة له عدم الحصول على سعر مناسب فيحجم الزراع عن التوسع في انتاجه ، وهناك مثل ما كان يتوقعه أشد المتشائمين :

في الهند وبعد عامين من الجفاف حدث أكبر

نقص مخيف فى الحبوب ومات الكثيرون جوعاً ، وفى العام التالى سقطت أمطار غزيرة فى الوقت المناسب وكان المحصول وفيراً جداً ، ولم يكن ثمة من تعليق أفضل مما كتبه مراسل جريدة الجارديان فى يونيو ١٩٦٨ وعبر فيه عن الموقف تحت عنوان « أزمة الهند من الوفرة » . فكيف يحدث هذا فى بلد يعانى جل سكانه من الجوع ؟ الفقر طبعاً ، فالفقراء لا يستطيعون شراء كفايتهم من الغذاء ، والزراع عجزوا عن بيع انتاجهم ، ومن هنا نعلم لماذا يركز الاقتصاديون على وجوب التنمية المتوازنة فى جميع القطاعات مع اهتمام أكبر بالقطاع الزراعى .

ويمكن تشبيه التنمية الزراعية بصندوق موضوع على قاعدة ، ويمثل ارتفاع الصندوق التنمية ، ومن ثم يبذل الجهد لزيادة هذا الارتفاع . فالقاعدة تمثل الاسس الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الزراعى وهى تتضمن عوامل كثيرة لها أثرها مثل ملكية الأرض ورأس المال والمهارة وهدف العمل ، كما تتضمن البناء الاجتماعى والسياسي والاقتصادى والطبقى ونوع الحكومة اقطاعية أم قبلية أم اشتراكية أو رأسمالية ، الأمر الذى لا يمكن تغييره بسهولة .. كل هذه تتضافر لتكوّن الضغوط على النمو الاقتصادى الزراعى . اما الصندوق نفسه فجانبان منه يتكونان من المؤسسات الأساسية للتنمية الزراعية مثل البنوك والجمعيات التعاونية ومراكز الأبحاث ومدارس التعليم الزراعي والخدمات .. الخ . والى حد كبير تتأثر هذه المؤسسات بالقاعدة ، فمثلاً تميل الدول الرأسمالية الى الاعتماد على مشاريع القطاع الخاص بينما تعتمد الدول الاشتراكية على المزارع الجماعية . أما الجانبان الآخران فيمثلان التكلفة المادية المباشرة اللازمة للانتاج مثل البذور والمخصبات والآلات الزراعية والري واستصلاح الاراضي والمجهود البشرى اللازم .

ان الزيادة الفعلية فى ارتفاع الصندوق ، أى فى التنمية الزراعية ، يمكن تحقيقها بتضافر الضغوط من جميع المؤسسات الموجودة لما يخدم التنمية مثل الاسعار والاعانات والضرائب وخفض تكاليف الانتاج وايجاد الحوافز واستبعاد عنصر المخاطرة . فالفقراء لا يحتملون المقامرة باى شىء ، والفشل فى انتاج محصول ما ، معناه الموت جوعاً ، وكثيراً ما حدث ذلك عند ادخال محاصيل جديدة او باستعمال أساليب زراعية مختلفة نصح بها رجال وزارة الزراعة .

ملكية الأرض :

لا شىء هناك يجتذب الأحاسيس سياسياً مثل الأرض — ملكيتها .. حقوق استغلالها .. الالتزامات المقابلة .. مزايا الملكية — ان الأرض فى المجتمعات الريفية نوع من البنوك ، أو اسلوب من التأمين وضمان ضد العجز ، ولا تقدر بمعايير اقتصادية فقط اذ هي فوق كل ذلك تؤهل صاحبها للقوة والمركز المرموق . والبناء السياسي والاجتماعى فى البلد هو الذى يملى طريقة استغلال الأرض : مزارع كبيرة تملكها الدولة أو صغيرة خاصة بالأهالى ، وهل يملك الزراع الأراضى فرادى أم هي مزارع جماعية .. كل هذا يعتمد أول ما يعتمد على العقد السياسية لمن بيدهم مقاليد الامور .. سواء أكانوا رأسماليين أو شيوعيين أو اشتراكيين أو اقطاعيين .

ادارة المزرعة :

لقد حقق النظام الفردى للادارة فى أمريكا الشمالية وغرب اوربا نجاحاً باهراً ، فازدادت المحاصيل زيادة ضخمة وارتفع الانتاج الكلي للمزرعة بالنسبة للفرد الى حد كبير ، وان عاد جانب مرموق من هذا النجاح الى المهارة التكنولوجية والادارة الحسنة والاعانات المباشرة أو الأسعار المرتفعة صناعياً . ومما يجدر ذكره أن القطاع الزراعى الخاص فى روسيا وطبقاً لنشرة **الفاو** فى سبتمبر ١٩٦٢ أثبت أن المساحات الصغيرة التي يزرعها عمال الزراعة فى المزارع الجماعية لحسابهم الخاص امكنها تحقيق زيادة ٢٥٪ من انتاج الـذرة

و ٧٥٪ زيادة فى الخضر اكثر من المــزارع الجماعية نفسها ، والمساحة الكلية لهذه القطع تشكل ١٪ فقط من اراضى روسيا الزراعية . ومع ذلك فهي تنتج ٦٣٪ من الانتاج الكلى للبطاطس ، ٤٧٪ من اللحم ، ٤٩٪ من اللبن ، ٨٢٪ من البيض . ويركز الفلاحون بالطبع على انتاج المواد الغذائية ذات العائد الأكبر والتي تناسب المساحات الصغيرة .

البذور المحسنة :

يقول Sprague بقسم الزراعة بالولايــات المتحدة فى بحث له بعنوان : « استخدام الذرة الهجين فى الولايات المتحدة وكينيا » ألقى فى السمينار الدولى سنة ١٩٦٨ فى جامعــة ريدنج ، ان اولى سلالات الهجين بيعت عـام ١٩٣٠ وانها فى عام ١٩٤٥ حلت تماماً محل السلالات العادية فى الولايات المتحدة وأدت الى زيادة المحصول من ٣٠ بوشل الى ٧٠ بوشل عام ١٩٦٨ . كما يقول Mc Kelvey من مؤسسة روكفلر فى بحث عن تحسين المحاصيل فىأمريكا اللاتينية القى فى سمينار ريدنج أيضاً انــه أمكن عن طريق المؤسسة التوصل الى سلالات محسنة حولت المكسـيك من دولة مستوردة للحبوب الى مصدرة لها ، وازداد الانتاج من ١١ بوشل الى ٣٩ بوشل على مدى ٢٥ سنة كما أدى استعمالها فى الهند والباكستان تبعاً لمقال Lester Brourn عن « الثورة الزراعية فى آسيا » الى زراعة محصولين ـ القمح شتاء والذرة صيفاً .

ويرد المتشائمون بقولهم انه خلال ٢٥ عاماً وحتى يعم انتشار مثل هذه السلالات وتحدث أثرها يكون الناس قد قضوا جوعاً قبل ذلك بكثير وذلك على الرغم مــن قول الدكتـــور Albert Moseman البرت موسمن رئيس العلوم الزراعية فى مؤسسة روكفلر من انه يمكن توفير السلالات المحسنة لأغلب محاصيل الحبوب لكل مكان فى العالم فى مدى ٦ سنوات لو ان الموضــوع اعطى عناية خاصــة . ويؤيد Robert Chandler من مؤسسة أبحاث الارز الدولية ذلك ، حيث زرع فى الفلبين وحدها ربع مليون هكتار .

التسويق :

هناك مشاكل كثيرة دور الحكومة فيهـا معقـد ، وباختصار يمكن القول ان علـى الحكومات عمل التسهيلات اللازمة للتسويق دون تدخل مباشر ما دامت المنافسة الحـرة متوفرة ، وللحكومة أن تتدخل فى حالتين : سوء استعمال الظروف الاحتكارية للمشاريع الخاصة ، والثانية ارتفاع تكاليف التسويق وبخاصة ان لم يكن ثمة مبرر لهذا الارتفـاع. وتدخل الحكومات فى غير هاتين الحالتين ضار أكثر ما هو مفيد .

التسليف :

التسليفحيوى فى الأطوار المتقدمة السليمة من التنمية ، ولكن يجب التدقيق فيه جداً لضمان زيادة الانتاج كما يجب أن يوجه فقط الى الزراع الذين يستطيعون السداد بالكامل وفى الوقت المحدد،والا كانت تكاليف التسليف باهظة وتتحول الى اعانة لا الى تسليف،فكثيراً ما تكون الحماسة والتطلعات السياسية مقترنة بسوء الادارة سبباً فى جعل وسائل استثمار المال فى الزراعة شيئاً بعيداً كل البعد عن أن يشارك فى حل مشكلة الغذاء .

البحث والارشاد :

ووسائل البحث والارشاد وتثقيف الزراع مرتبطة كلها ببعضها بعضاً ، ولكي تكون فعالة يجب أن تكون متصلة فى صورة طـريق ذى اتجاهين يتصل فيه المرشد الزراعى بكل من العالم والزارع فيقوم بتوصيل نتائج الابحاث التطبيقية الى الزراع باسلوب سهل مبسط كما يقوم أيضاً بنقل مشاكل الزراع الـى العلماء . ويجب أن تكون لمعظم الأبحاث أهمية مباشرة بزيادة الانتاج الزراعى .

كما يجب أن يوضع برنامج عام للتنميــة

الزراعية للدولة يتقرر فيه أى المحاصيل الواجب تشجيع زراعتها . ويجب أن يتلاقى الزراع والمرشدون والباحثون ليقرروا أى المشاكل فى حاجة لحل سريع عن طريق البحث ثم يناقشون المشاكل الممكن حلها ويقررون الحلول الممكنة التطبيق من الناحيتين الاجتماعية والاقتصادية .

أما المرشد الزراعى فهو الرجل الذى يمد الزراع بالمعلومات المجربة والنصح ، وهو الوسيط الاساسى والمترجم لاصطلاحات العلماء ، وهو المسئول عن ضمان استمرار الاتصال بين العالم والزارع ، ومن ثم عليه أن يتكلم بلغة تلاميذه حرفياً ومجازاً بل يجب أن يكون واحداً منهم وموضعاً لثقتهم . والمرشد على مستوى القرية يجب أى يُعطى تدريباً وتثقيفاً اكثر من مستوى الزارع فى قريته بدرجة واحدة لأن المرشد الحاصل على الدبلوم أو البكالوريوس لديه معلومات أكثر مما يستطيع الزراع استيعابه لأنه أرقى منهم بدرجات كثيرة وبذلك يبتعد تلقائياً عن المجموعة بدلاً من أن يتقرب منها .

التعليم والتدريب :

ان التعليم الزراعى بانواعه الثلاثة الابتدائي أو مدارس الحقول ، والثانوى أو المتوسط ، والجامعى يجب توفره فى كل دولة نامية . ومراكز التدريب الحرفى يجب توفرها وحسن توزيعها حيث يتدرب الزراع لمدد متفاوتة من بضعة أيام الى بضعة شهور — قد تصل الى عامين أو ثلاثة .

والتعليم والتدريب الزراعى الذى يغطى كل شيء من المستوى الجامعى الى التعليم الضرورى اللازم لزراع فى اقتصاد بدائي ، لازمان وضروريان لعالم يحتاج الى مهارات من جميع الأنواع لما له من علاقة مباشرة بالمركز الغذائي العالمى . وفى الحقيقة ان ما يقرر أين وأي قدر من التعليم والتدريب الزراعى يجب زيادته فى الأعوام التالية ، هي التطلعات القومية المبنية على تقييم منطقى للأحوال الاجتماعية والاقتصادية للبلد .

أما كيفية عمل ما سلف ذكره من مؤسسات زراعية مثل التسويق والتسليف والبحث والارشاد والتعليم والتدريب والأسعار والضرائب والاعانات والتشريعات وضرائب الانتاج .. الخ ، وكلها ذات أهمية رئيسية للزراعة ، فان المسئولية الفعلية عن طريقة تنظيمها تعكس الفلسفة الاقتصادية والاجتماعية للجماعة التى تخدمها تلك المؤسسات ، ويطلق عليها عادة السياسة الزراعية أو الخطة الزراعية وتقوم بها عادة الحكومة . الا ان من المؤسف أن أغلب الحكومات تتجه الى توزيع الفوائد على الناخبين اكثر من استغلالها لفاعلية مصادر الثروة . ان توزيع المنافع بقصد أن يحصل عليها أكبر عدد من الناس لا شك أفضل من أن لا يحصلوا على شيء منها ، ولكن يجب أن يقترن ذلك باستغلال مصادر الثروة باعلى كفاءة على أن لا تحجب الحقيقة عن الشعب فيتصور أن زيادات ضخمة فى الدخل سوف تتحقق سريعاً .

هزيمة الجوع :

لقد بدأنا نرى اتجاهات مرضية فى الدول النامية نحو انتاج غذاء أكثر ، ولا يوجد ما يدل على أن العالم على حافة كارثة بل ان المركز الغذائي يتحسن بخطوات ثابتة ، ويؤيد ذلك الدكتور Boerma مدير عام **الفاو** فى كتابه « مركز الغذاء والزراعة عام ١٩٦٨ » عندما قال « ان المركز الغذائي العالمي الآن فى مرحلة التحول والأمل » . ولا يوجد سبب معروف ينبيء باحتمال أن ينعكس هذا الاتجاه .

ومع ذلك لا يمكن أن نكون راضين عندما نرى أن أكثر من ٣٥٠ مليوناً من البشر يعانون

من الجوع وأن بعضهم على حافة الموت جوعاً فعلاً ولا بد أن يكون عدد من يقاسون من سوء التغذية اكثر من ذلك بكثير .

ان الأمل فى السيطرة على سرعة الزيادة فى سكان العالم فى تحسن مستمر ، بل ان نسبة الزيادة بدأت تهبط بالفعل فى كثير من الدول النامية ، ومن المرجح انه بمضاعفة المجهودات فى هذا السبيل مرتين أو ثلاثاً يمكن السيطرة فى النهاية على زيادة التعداد . ولكن نظراً لصعوبة تنفيذ ذلك بدقة فى جميع أنحاء العالم فلا بد من أن يتضاعف سكان العالم فى نهاية هذا القرن، أى سوف يصبح عددهم ٦٩٠٠ مليون نسمة تقريباً ، فهل يمكننا انتاج غذاء يكفيهم ؟ تدل تقديرات **الفاو** على أنه سوف تتحقق زيادة فى انتاج الغذاء عام ١٩٧٥ تكفى سكان العالم وعلى مستوى أفضل من المستوى الحالى .

ان انتاج غذاء أكثر ليس أكبر مشكلة من وجهة النظر العلمية ،ولكن النواحي الاقتصادية والاجتماعية هي التي تسبب أغلب الصعوبات. وفى رأي المستر Prentice وزير التنمية البريطاني لما وراء البحار فى مؤتمر الفاو عام ١٩٦٧ انه لا توجد ازمة غذائية منفصلة عن المشكلة العامة وهي مشكلة الفقر فى العالم ، واننا فى الحقيقة لا نواجه نقص الغذاء بل نواجه مشكلة الفقر المزمنة والتي تحتاج لحلها عن طريق التنمية الى استثمارات ضخمة وشاملة وخاصة فى الزراعة .

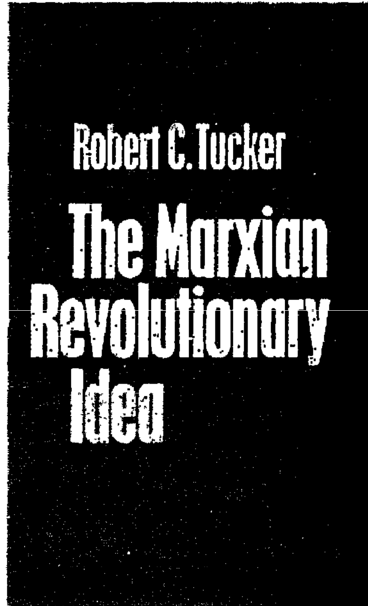


ان زيادة الثروة الزراعية أمر بالغ التعقيد والموقف الحالى الذى يرثى له فى دول كثيرة يمثل فى الحقيقة الحلقة المفرغة التقليدية عن ضعف القدرة الانتاجية والفقر والجمود ، وكل منها يجذب ويدور فى فلكه . ومشاكل التنمية الزراعية أصعب من بناء الخزانات أو بناء المصانع ، وقد يكون ذلك أحد أسباب اهمال الزراعة بهذه الصورة فى الماضي ، ومع ذلك فلو ان الحكومة والشعب تعاونا فى جهود مشتركة مبنية على معلومات صحيحة عن المشاكل وتم وضع خطة جيدة للعمل فمن المستطاع الامساك بزمام التنمية الزراعية بنجاح . ان المساعدات الخارجية يمكن بل ويجب أن تمنح وتقبل ، ولكن لا شيء يمكن أن يكون بديلاً عن مجهودات الامة نفسها .

يجب معالجة الفقر فى العالم بسرعة وبصورة أكثر بكثير مما تم عمله حتى الآن ، وعلى الشعوب المتقدمة أن تقدم المساعدات ليس فقط من أجل أسباب انسانية ، ولكن لأسباب تهم الدول المتقدمة نفسها ،فان وجود مجتمعات فقيرة متخلفة ضار بها اذ معناه بلغة الاقتصاد فقدان فرص اقتصادية كثيرة .

وعلى الرغم من عدم وجود علامات منظورة عن أن مجاعة على نطاق واسع فى طريقها الينا فان مشكلة الغذاء يجب أن ينظر اليها كأكبر عامل مسبب للجزع ، ونحتاج لحلها الى مجهود ضخم ومنسق ليس فقط من طبقة الزراع بل ومن سكان العالم كافة . ان عالماً يستطيع ارسال رجال الى القمر لقادر دون شك على انتاج غذاء يكفى جميع سكانه .

أما اذا كانت لدى العالم الفطنة والرغبة لانجاز ذلك فهذا امر سوف تظهره الأيام ، وفى رأيى أن المؤلفين **جوردون بريدجر وموريس دى سواسون** قاما بتحليل منطقى احصائي عن مشكلتي الغذاء وزيادة تعداد العالم كما قاما بدراسة مستفيضة عن سبل علاج الوضع العالمي البالغ منتهى السوء ، بيد أن علاجهما المقترح اتخذ اسلوباً هيناً ليناً لا يتناسب وفداحة الكارثة التي يتوقعها المتشائمون والمتفائلون على السواء ، وان اختلفا على تحديد موعد المجاعة العالمية .



الفكرة الماركسية الثورية *

تأليف : روبرت تكر
عرض وتحليل : السيد يس

مقدمة :

مؤلف هذا الكتاب هو **روبرت تكر** استاذ علم السياسة ومدير الدراسات الروسية بجامعة برنستون بالولايات المتحدة الأمريكية . وهو بهذه الصفة يعد أحد الثقاة في دراسة النظرية الماركسية من وجهة النظر الغربية . وتشهد على ذلك مؤلفاته السابقة التى تتضمن ثلاثة كتب هامة هى :

- الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس .
- العقل السياسي السوفياتى .
- محاكمات التطهير الكبرى (بالاشتراك مع ستيفن كوهن) .

ويتضمن الكتاب مقدمة وجيزة وسبعة فصول ، ويقع في ٢٤٠ صفحة من القطع المتوسط . وأغلب فصول الكتاب سبق نشرها في مجلات متعددة كمقالات مستقلة . ويدرس المؤلف في كتابه الموضوعات الآتية موزعة على الفصول السبعة على التوالى :

- الفكرة الماركسية الثورية .
- ماركس والعدل التوزيعى .
- النظرية السياسية للماركسية الكلاسكية .
- الماركسية والتحديث .
- الماركسية والثورات الشيوعية .

* Tucker Robert C., The Marxian Revolutionary Idea, George Allen and Unwin Ltd., Londan, 1969.

ــ الاتجاه نحو عدم التطرف فى الحــركات الماركسية .

ــ ماركس ونهاية التاريخ .

ويختم المؤلف الكتاب بقائمة مراجع وجيزة مصنفة حسب الموضوعات الهامة .

وقد حاول المؤلف فى مقدمة الكتاب أن يحدد منهجه . فذهب الى أنه يعالج الماركسية من خلال زاويتين أساسيتين :

الاولى : بحسبانها نظرية شاملة تعــالج مشكلات الانسان والتاريخ والمجتمع والسياسة .

والثانية : باعتبارها ايديولوجية ، بعبــارة اخرى من حيث كونها فلسفة اجتماعيــــــة راديكالية تقدم منظوراً للمجتمع الصــالح ، وتقترح الموجهات التى على أساســــها يمكن الوصول اليه .

ولذلك فالكتاب ــ من وجهة نظر المؤلف ــ ليس مجرد دراسة فى تاريخ الأفكار . ذلــك لأن الراديكالية الماركسية قد أثرت تأثيراً بالغاً على حياة المجتمعات، ولهذا اهتم الكتاب بابراز التفاعل بين الماركسية والعالم الاجتمــــاعى الواقعى .

وقد عالج المؤلف فى الفصول الأربعة الاولى عدة موضوعات أساسية فى الماركســــــية الكلاسيكية . ويعنى بهــا المؤلف فكــر كارل ماركس وفريدريك انجلز أساساً . ويعتبــر المؤلف هذه المناقشة التى بسطها فى هــذه الفصول امتداداً لكتابه السابق الذى المحنا اليه وهو « الفلسفة والاســطورة عن كارل ماركس » . وحــاول المؤلف فى هــذا الكتاب الكشف عن جذور الماركسية فى الفكر الألمانى . وقد اهتم بوجه خاص بكتابات ماركس التى انتجها فى شبابه، والتى عرض من خلالها التاريخ باعتباره قصة « اغتراب الانسان Alienation » وقد حاول المؤلف أن يثبت أن الخيط الفكرى الممتد من كتابات ماركس الشاب استمر حتى كتاباته التى انتجها وهو فى قمة نضجــــه ، وخصوصاً فى كتاب « رأس المال » الذى يعد فى الواقع الصورة النهائية للكتاب الذى بدأ فى تأليفه عام ١٨٤٤ .

ويرجع اهتمام المؤلف بالتأكيد على هذه النقطة الى المناقشات المتعددة التى دارت حول كتاب ماركس « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤ » والذى لم ينشر الا فى الخمسينات . ذلك أن هذا الكتاب قد قدم صورة جديدة لماركس الشاب لم يكن يمكن التعرف علـــى ملامحها وقسماتها من قراءة كتبه المعروفة التى كتبها فى مرحلة نضجه .

وذلك لأن المفهوم الأساسي الذى يبنــى ماركس عليه تحليلاته فى هذا الكتاب التخطيطى المبكر هو « الاغتراب » مما ســـمح لبعض الشراح الماركسيين أن يقدموا نظرية متكاملـة عن « الانسانية الماركسية Marxist Humanism » وقد وجدت هذه النظرية سنداً لها فى كتابات ماركس الاولى .

ومنذ نشر هذا الكتـــاب لماركس أصبحت الدراسة المنهجية للفكر الماركسي تنطلق اساساً من التفرقة بين كتابات ماركس الشـــــــاب وماركس الناضج .

ويمكن أن ننظر للدراسات التي يقدمهـا تكر فى هذا الكتاب الذى نعرض له باعتبارها تعالج موضوعين أساسيين : الماركســـية فى النظرية ، والماركسية فى التطبيق . ولا يعني ذلك أن المؤلف قد عالج كل الجوانب النظرية والتطبيقية ، ولكنه قنع ــ فى الواقع ــ كمـا سنرى باختيار عدد من الموضوعات الأساسية تحت كل موضوع ، حاول فيه أن يبرز معالمه الأساسية . ولا بأس أن نتبع فى عرضنا ، هذه الخطة الموضوعية التي سار عليها المؤلف .

★ ★ ★

١ ــ الماركسية فى النظرية :

عالج المؤلف فى هذا القسم الذى يكــون الفصول الأربعة الاولى من الكتـاب أربعــة موضوعات على التوالى : الفكرة الماركســية الثورية ، ماركس والعدل التوزيعي ، النظرية السياسية للماركسية الكلاسيكية ، الماركسية والتحديث . وسنعرض فيما يلي للافــكار الأساسية التى قدمها المؤلف .

أ ــ الفكرة الماركسية الثورية : يعتبر المؤلف أن الفكرة الثورية هي المفتاح الأساســي فى البناء النظرى الذى قدمه ماركس . فماركس لم يكن مجرد مفكر ، ولكنه كان قبل أي شيء ثورياً ، أو فلنقل انه كان مفكــراً للثـــورة ، استطاع أن يجمع بين التحليل النظرى العلمي الدقيق ، وبين الممارسة الثورية لتحقيق هذه الأفكار فى المجال العملي ، لقد كانت الماركسية كما صاغها بمساعدة صديقه فردريك انجلز فى جوهرها ، نظرية لثورة وبرنامجاً لها .

لقد كانت الماركسية بحسبانها صورة من صور المذاهب الاشتراكية ، وثيقة الصلة بفكرة الثورة . وكانت تنظر للاشتراكية باعتبارهــا حالةجديدة تماماً ينبغي أن يتحول اليها العالم . وتغييراً جوهريا للانسان فى العالم ، وكل هذا التغيير لا يمكن تحقيقه الاباصطناع وســائل ثورية . وهذه السمة بالذات ــ وفقاً للبيان الشيوعي ــ هي التي ميزت الماركسية عنغيرها من التيارات الرئيسية للفكــر الاجتمـــاعى السابق ، وللحركات الاشتراكية الباكرة التي كانت اصلاحية أساساً وليست ثورية .

ان فكرة الثورة كامنة وظاهرة فى كل ما كتبه ماركس . فهي المحور النظرى الذى تــدور حوله كتاباته الفلسفية المبكرة . وهي الخيط الرئيسي الذى يمتد فى كتاباته السياســية الكبرى التي خصصها لتحليل حوادث عـــام ١٨٤٨ ، وبوجه خاص كتاباته عن الانقــلاب الذى قام به لويس بونابرت ، وعن كومينونة باريس .

ويمكن لنا أن نستخلص من ذلك كــه أن الفكرة الثورية الماركسية لها أبعاد متعددة . تماماً كتعدد أبعاد الماركسية ذاتها . فالثورة فى نظر ماركس ثورة اجتماعية واقتصاديــة وتكنولوجية وسياسية وقانونية وايديولوجية. بل انها ظاهرة طبيعية لأنها تتضمن السيطرة على السلع المادية التي ينتجها الانسان . وقــد سبق لماركس أن وصف الطبيعـــة بأنهـــا « طبيعة انثروبولوجية » ويعني بها أن الطبيعة أنتجها تاريخ الانسان .

وأبعد من ذلك فالثورة تعني تغييرا للانسان ذاته . وهذا هو المعنى الذى قصده مــاركس حينما قرر فى كتابه « بؤس الفلســـفة » أن « التاريخ بأجمعه ليس سوى تغيير مستمــر للطبيعة الانسانية » .

والثورة أخيراً بالنسبة لماركس مقـــولة تاريخية . فكل نظريته الثورية مصاغة فى اطار مــن مفهومه المادى للتاريخ . ولذلك فنظريته عن المجتمع نظرية عن « المجتمع فى التاريخ » ، كما أن نظريته عن الثورة هينظرية عن التغيرات التي تصيب المجتمع فى التاريخ ، وحتى نظريته فى التاريخ ذاته عبارة عن عرض لعملية التطور الثورى للانسان . ومن فقرة بعنوان « نشأة الماركسية » ناقش المؤلف التغيير الحاسم الذى أحدثه ماركس فى الجدل الهيجلي وفى الفلسفة الهيجيلية بوجه عام . فمن المعروف أن ماركس بدأ هيجلياً متحمساً ، ولكنه سرعان ما ثار على التصورات المثالية للفكر الهيجلي ، وقام بعملية تصحيح لهذا الفكر ، لتحويل فلسفة التاريخ الهيجيلية التي كان ينظر اليهـــا باعتبارها التحقق الذاتي للاله ، الى أن تكون التحقق الذاتي للانسانية . وذلك كله علـــى أساس طرح كافة التصورات الميتافيزيقيـــة الكامنة فى صميم الفلسفة الهيجلية .

ويناقش المؤلف بعد ذلكالماركسية باعتبارها نظرية اجتماعية . ويقرر أنه بالرغم مــن أن ماركس اهتم بالبعد السياسى للثورة ، هذا

البعد الذى أولاه لينين من بعده اهتماماً عملياً ، عميقاً ، ويكشف عن ذلك مؤلفه الشهير « الدولة والثورة » ، الا أنه كان ينظر للثورة أساساً باعتبارها ثورة اجتماعية . وماركس كعالم اجتماع لا يمكن فصله عن ماركس كمؤرخ . ولذلك نجد أن مفهومه للثورة الاجتماعية مفهوم تاريخي أساساً . فهو ينظر للمجتمع من خلال تعاقب ما اطلق عليه « التشكيلات الاجتماعية Social Formations » ويعني ماركس بمفهوم « التشكيلة الاجتماعية » سيادة نمط محدود من أنماط الانتاج فى حقبة تاريخية محددة . ولذلك فالفروق بين الشعوب أو المجتمعات فى مرحلة تاريخية محددة بالرغم من أهميتها فى نظره الا أن الأهم هو انتماؤها لتشكيلة اجتماعية واحدة . وهذا الانتماء هو الذى يجعلها تتسم بخصائص معينة . فقد نظر ماركس مثلاً للمجتمع الانجليزى المعاصر باعتباره نموذجاً « للمجتمع البورجوازى » الذى بزغ فى عصره ، وأخذ ينمو بالتدريج . وهذه التشكيلة الاجتماعية البورجوازية أو الرأسمالية ، سبقتها تشكيلات اجتماعية اخرى هي : التشكيلة الاقطاعية ، والتشكيلة القديمة Antique والتشكيلة الآسيوية ، (١) وكل هذه التشكيلات عكست نمط الانتاج السائد فى الحقبة التاريخية التي كانت تنتمي اليها .

وكان ماركس ينظر للمجتمع الانساني باعتباره مجتمعاً يقوم على الانتاج ، وهو لذلك يتكون من شبكة من العلاقات الاجتماعية التي يدخل فيها الناس أثناء عملية الانتاج . وطبقاً لعبارات ماركس التي وردت فى كتابه « نقد الاقتصاد السياسي » فان علاقات الانتاج تكون « الأساس basis » للمجتمع ، الذى ينهض عليه بناء فوقي يتكون من « الصور الايديولوجية » المختلفة كالدين والفلسفة والفن .

غير أن هذا المجتمع الانساني الانتاجي اتسم منذ العهود القديمة ، بأنه مجتمع مقسم . وهذه القسمة نجمت من احتكار بعض الطبقات لملكية أدوات الانتاج فوجدنا الفروق بين ملاك العبيد والعبيد فى المجتمع القديم ، وبين الاقنان Derfs والنبلاء الاقطاعيين فى المجتمع الاقطاعى ، وأخيراً بين العمال والراسماليين فى المجتمع الرأسمالي .

وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان **الثورة الاجتماعية وفق التعريف الماركسي للمصطلح هي عبارة عن تغيير فى نمط الانتاج ، يتبعه تغييرات اخرى فى العناصر التابعة المكونة للبناء الاجتماعي .**

ومصداقاً لهذا المفهوم للثورة الاجتماعية اذا استعرضنا الثورات الاجتماعية الكبرى الحديثة ، نجد ان الثورة الفرنسية كانت ثورة الراسمالية على نمط الانتاج الاقطاعى ، وأن الثورة الاشتراكية بدورها كانت ثورة الطبقة العاملة على نمط الانتاج الرأسمالي .

وهذه الثورات تعبر عن ثورة قوى الانتاج على نمط العلاقات الانتاجية السائد ، الذى يجد تعبيراً عنه فى الصراع الطبقى ـ على المستوى الاقتصادى ـ الذى يمكن أن يبلغ الذروة حين تتمكن الطبقة الثورية التي تقود الصراع من التغيير الثورى للدولة القائمة .

ولكن ما الذى يدفع طبقة ما من المنتجين الى أن تثور على نمط الانتاج السائد ، وما يعلوه من بناء فوقى ؟ هل هي المعاناة من الحاجة

---

(١) صاغ ماركس نظرية خاصة عن « نمط الانتاج الآسيوى » لتفسير التطور الاجتماعى فى المجتمعات النهرية ، اى التى ينهض اقتصادها أساساً على مياه النهر . وقد أثارت هذه النظرية مناقشات عنيفة فى الفكر الماركسي توقفت فى الثلاثينات، ثم عادت مرة اخرى فى أواخر الخمسينات بمناسبة ظهور العالم الثالث ، والحاجة الى صياغة اطر نظرية مناسبة لتفسير تطور البلاد التى تقع تحت ظله .

المادية والبؤس ؟ لا شك ان هذا أحد الأسباب الهامة ولكنه ليس السبب الأهم . فمن وجهة نظر ماركس ان الاشباع المادى للحاجات ليس هو اطلاقاً الهدف المباشر للطبقة الثورية فى صراعها لقلب وتغيير التشكيلة الاجتماعية السائدة ، ولكنه أساساً الرغبة فى تحرير قوى الانتاج التي تغلها القيود التي يفرضها نمط الانتاج السائد . وقوى الانتاج التي يتحدث عنها ماركس يقصد بها الطاقات الانتاجية الكامنة فى الانسان من ناحية والطاقات الانتاجية فى الصناعة وفى الأدوات الانتاجية التي يستخدمها الانسان ذاته من ناحية اخرى .

وتطبيقاً لذلك فثورة البورجوازية على الاقطاع كانت فى جوهرها من أجل تحرير قوى الانتاج من القيود العنيفة التي كانت نظم المجتمع الاقطاعي تفرضها على حركتها .

وفى نفس الوقت نجد أن الثورة الشيوعية ــ كما تصورها ماركس ــ ليست مجرد حل لمشكلة اعادة التوزيع فى المجتمع الراسمالي ، كما تصور بعض الاشتراكيين فى الحاحهم فى الحديث عن اعادة توزيع عائد الانتاج ، بل هي اساساً ثورة على نمط الانتاج السائد فى المجتمع الرأسمالي . وهذه الثورة من شأنها أن تحرر الانسان من الدوافع الاكتسابية اللصيقة بالعملية الانتاجية ، وهي من ناحية اخرى ستحرره من قيود تقويم العمل التي كانت تحد من حريته ، ما دام أنه فى المجتمع الشيوعي ، وستوجه السلع بالقدر الذى يكفى اشباع جميع الحاجات الانسانية ، حيث سيمارس الانسان لأول مرة فى تاريخه الحرية فى أروع صورها ، لأن الجنس الانساني سيكون قد بلغ ذروة نضجه وكماله .

ب : ماركس والعدل التوزيعي : هل هناك فى الماركسية مكان لفكرة العدل منظوراً اليها من وجهة النظر الاخلاقية ؟ يقرر **تكر** أنه فى بداية القرن سادت وجهة النظر القائلة بأن الماركسية ــ على عكس باقي المذاهب الاشتراكية الاخرى ــ ليس فيها جانب اخلاقي . وقد استند المفكرون من انصار هذا الرأى الى أن المدارس الاشتراكية الاخرى غير الماركسية يمكن أن يطلق عليها « **الاشتراكية الأخلاقية** » ما دامت تميل الى الدعوة للاشتراكية على أساس ما ينبغي أن يكون من وجهة النظر الأخلاقية .

غير أنه قام الى جانب هذا التفسير للفكر الماركسي ، تفسير آخر يذهب الى أن ماركس نفسه يعد أخلاقياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . فقد كان مفكراً يعنيه تماماً القيم الخاصة بالخير والشر . ويقوم هذا التفسير ــ الذى يسود أساساً بين شراح ماركس الغربيين ــ على أساس أنه يمكن أن نلمس فى كتابات ماركس خيطاً أخلاقياً بارزاً . ولكن ما هو هذا الخيط الأخلاقي ، وما هي المشكلات التي يثيرها ؟ لعل أول تساؤل هو : لماذا يكون هناك ــ من وجهة نظر ماركس ــ حتمية للثورة العالمية ؟ وما هو الأساس لهذا الحكم القيمي على نظام العالم المعاصر له بحسبانه حافلاً بالشرور ، وعلى أى أساس قرر أن النظام الشيوعي المستقبل الذى دعا له ، سيكون محملاً بالخير ؟

ان كل هذه التساؤلات المختلفة تتعلق بما يمكن أن نطلق عليه التفسير الأخلاقي للماركسية . ولعل أول اجابة منطقية على كل هذه الأسئلة هي أن القيمة الرئيسية التي تبدو فى ثنايا أعمال ماركس هي ما يتعلق بالدعوة للعدل التوزيعي . ووفقاً لهذه النظرة ، فان الادانة الماركسية للحضارة الرأسمالية تعكس فى أعماقها احتجاجاً ضد الظلم الكامن فى الرأسمالية ، ولذلك دعت الماركسية الى الثورة البروليتارية لأنها ستفتح عهد العدالة بالنسبة للمجتمع الانساني ، وقد شارك فى تأييد هذا التفسير وتدعيمه من المفكرين الغربيين لاسكي ، ولندساى ، وكار ، وسيدني هوك .

غير أن المؤلف يرى أن هذا التفسير لماركس باعتباره نبياً للعدالة الاجتماعية ، تفسير ليس له من أساس ، اذا اعتمدنا على كتابات ماركس نفسه . فماركس لم يُعن أساساً بمشكلة العدل التوزيعي . وليس معنى هذا أن ماركس لم يُعن ببؤس العمال ولم يناد برفع الظلم عنهم ، ولكن تفسيرماركس من وجهة النظر الأخلاقية على أساس أن الفكرة الجوهرية عنده هي العدل ، تفسير زائف لا يستند الى الفهم الصحيح للماركسية . وقد عُني تكر بتفنيد هذا التفسير عن طريق الرجوع الى ماركس وانجلز لتحليل آرائهما عن العدل ، وعرض تحليلاتهما عن الاستغلال الراسمالي للعمل ، وتصوراتهما عن مجتمع ما بعد الثورة .

جـ ــ النظرية السياسية الماركسية الكلاسيكية : وينتقل المؤلف في هذا الفصل لمناقشة وتحليل نظريات ماركس العالم السياسي ، الذى يسود الاعتقاد الآن بانه من كبار المنظرين السياسيين .

وبالرغم من أن ماركس ينتسب الى الفكر السياسي الغربي بتراثه العريق وتقاليده الا أنه قام بدون بارز فى نقد هذا التراث والثورة عليه . فاسهامه فى الفكر السياسي الغربي يعد نقطة تحول بارزة ، وخصوصاً نظريته في الدولة وتحليله لها باعتبارها قوة قهر تضع نفسها أساساً فى خدمة من يملكون وسائل الانتاج ، والدولة ــ وفق هذا النظر ــ تقوم بدور بارز فى عملية الاغتراب التي يشعر بها الفرد كمواطن فى المجتمع الطبقي .

ومن المعروف أن ماركس يبنى تحليلاته على ضوء التفرقة الشهيرة بين البناء الأساسي للمجتمع ، ويعني بها قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ، والبناء الفوقي ويعني به الدين والقانونوالقيم والعادات . ووفقهذا التقسيم كان ماركس يرى أن الوعى السياسي والنظم السياسية تنتمي الى البناء الفوقي . وعلى ضوء هذا التكييف فالدولة تعد عنصراً أساسياً فى البناء الفوقى الاجتماعي .

واذا كان التاريخ الانساني ــ وفق تصوير ماركس له ــ هو سلسلة من الصراعات الطبقية فهذه الصراعات حين تزداد شدتها تتحول الى صراعات سياسية . فالطبقة المالكة تكون مستعدة للاستعانة بقوات الجيش والشرطة لقمع أي تمرد من جانب المنتجين . والمنتجون من ناحية اخرى لا يستطيعون خوض صراعهم الطبقى بغير أن يضعوا أنفسهم وجهاً لوجه امام الدولة القائمة . وما دامت الدولة تمثل أساساً عنصر القهر الطبقى ، فلا بد لهم ــ ان أرادوا ــ تثوير النظامالاجتماعيمن قلب الدولة والاستيلاء على السلطة السياسية ، غير أن المنتجين لن يستطيعوا تغيير الأساس الاجتماعي بغير هدم البناء الفوقي السياسي القديم . وعلى هذا الأساس يمكن القول ان نظرية ماركس السياسية تذهب الى أن كل الثورات الاجتماعية تتطاب ثورات سياسية . وعلى ضوء ذلك كله ، يمكن القول ان ماركس وانجلز قد قدما تفسيراً اقتصادياً للسياسة . فكل الصراعات السياسية انما تعكسصراعات طبقية .

ويعرض المؤلف للخلافات التي دارت بين المفكرين الماركسيين حول طبيعة الدولة البروليتارية . فقد قدم تروتسكى تفسيره لنصوص ماركس حول ديكتاتورية البروليتاريا على أساس أنها ليست شكلاً محدداً من أشكال الحكومة ، بقدر ما هي حكم الأغلبية التي هي العمال ، وفقاً للقواعد الديمقراطية ، مع احترام حقوق الأقلية . غير أن لينين فى كتابه المعروف « الدولة والثورة » ثم فى رده الذى خصصه لتنفيد آراء تروتسكي قدم رأياً مضاداً مفاده أن حكم ديكتاتورية البروليتاريا الثورية هو حكم أكتسب ويستمد بقاءه من استخدام العنف بوساطة البروليتاريا ضد البورجوازية ، وهو حكم لا تحده أية قوانين .

وخلاصة رأي تكر فى هــذه النقطــة أن تروتسكي وان كان قد بالغ فى اضفاء الطابع الديمقراطي على فكر ماركس بصدد ديكتاتورية البروليتاريا ، الا أن لينين نفسه قـد بالغ فى الاتجاه المضـاد حـين زعم أن ديكتاتوريــة البروليتاريا ــ كما فسرها على ضـوء نصوص ماركس ــ هي جـوهـر مذهب ماركس .

ويخلص تكر الى أن ماركس ــ ولو انــه خصص جزءاً بسيطاً من كتاباته الغزيرة ــ للمناقشة العامة للدولة وطبيعتها ومشكلاتها، الا انه لا يمكن الاستناد الى ذلك لتقليل مــن اهمية ماركس كمفكر سياسي أصيل . فكتاب « رأس المال » ليس مجرد كتاب فى الاقتصاد ولكنه يمكن اعتباره من جوانب متعددة كتاباً من صميم الفكر السياسي .

واخيراً يعرض المؤلف للخلاف بين الماركسية والفوضوية من زاوية وجهة نظر كل منهمــا للدولة ، ومن المعروف أن الماركسية عارضت الفوضوية معارضة عنيفة فى كثير من أفكارها ، ومن أبرزها وجهة نظرها ازاء الدولة . كانت الفوضوية ترى ضرورة البـدء بالقضاء عـلى الدولة تماماً ، فى حين كان الماركسيون يرون أنه لا بد من استخدام الدولة لصالح طبقــة البروليتاريا ، لأن القضاء عليها تماماً قبل أن يستقر الحكم الثورى للطبقة العاملة ــ يمكــن أن يؤدى كما قرر انجلز ــ الى مذبحة جماعية لعمال ، تماماً كما حدث لهم بعد قيام وفشل كوميونة باريس .

د ــ الماركسية والتحديث : Marxism and Modernization ، بهـذا الفصــل الرابــع من الكتاب نصل الى خاتمة الفصول التى خصصها المؤلف لمناقشة بعض القضــايا النظـرية فى الماركسية .

ويقرر المؤلف فى بداية مناقشته أنه منــذ الحرب العالميــة الثانيــة ، أظهـرت العلـوم الاجتماعية اتجاهاً نحو الاهتمام بقضايا التنمية والتطور . ويظهر ذلك فى كثير من الدراســات التى خصصت لتطوير المجتمعات التقليدية ، ودراسة أوضاع البلاد النامية . وقد واكب اهتمام العلوم الاجتماعية بهذه القضايا اهتمام مجدد بالماركسية . فما تفسير ذلك ؟

يرى المؤلف أن العلماء الاجتماعيين حــين وجهــوا جهودهــم نحــو مشــكلات تحديث المجتمعات ، فوجئوا بأن ماركس وانجلز قــد سبقاهم فى دراسة هذه المشكلات بقرن عــلى الأقــل ، وبالرغم مــن أن مصطلح التحديث Modernization لا يظهــر فى كتاباتهمــا ، الا انه مما لا شك فيه أنهما طرقا الموضوع بعمق كثير . ويبدو مصداق ذلك فى أن نظرية ماركس وانجلز عن المجتمع كانت تطورية أســاساً ، غير أنهما بالاضافة الى ذلك عالجا فى مواضيع كثيرة مشكلات ظهور المجتمع الحديث .

الم يخصص ماركس الجزء الأول من كتاب « رأس المال » لدراسة تحول المجتمع الاقطاعى « التقليدى » الى مجتمع بورجوازى ؟ والا يمكن أن نعتبر مقالات ماركس عــن الحكــم الانجليزى فى الهند دراسة لعملية التحديث فى مجتمــع متخلف يعــد نموذجــاً للمجتمعات المتخلفة ؟

كل هذه الشواهد تؤكد ســبق النظـرية الماركسية فى دراسة مشكلات التحديث . غير أن المؤلف يرى أن من أندر الامور فى العصر الحديث أن تظل نظرية لفترة تزيد عن قــرن (١١٢) سنة كالماركسية فيما يتعلق بقضايا التحديث ، ولا تستطيع الدراسات الحديثة أن تزعم انها تجاوزتها .

ولا يتسع المقال للعرض التفصيلي لآراء ماركس بصدد عمليات التحديث ، ولذلك نقنع بعرض جوانب القوة وجوانب الضعف للنظرية الماركسية بهذا الصدد . فيما يتعلق بجوانب القوة يرى **تكر** أنها تتمثل في ثلاث نقاط رئيسية:

١ ــ فهم ماركس عملية التحديث باعتبارها عملية ثورية ، بمعنى أنها تتضمن تغييراً شاملاً للنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية ، وكذلك للبناء الاقتصادى ، ولأنماط الحياة ، وللقيم الحضارية ولصور الوعى المختلفة .

٢ ــ أدرك ماركس أن التحول الى التحديث ــ مثله مثل التغير الجوهرى فى أنماط الحياة الانسانية الاخرى ــ من شأنه أن يتضمن صراعاً ضارياً بين القوى الاجتماعية المؤيدة للتغيير والقوى الاجتماعية المعارضة له .

٣ ــ واخيراً تبدو قوة ماركس كمنظر للتحديث فى اهتمامه بابراز دور العوامل الاقتصادية والتكنولوجية فى عملية التحديث .

ومن ناحية اخرى فللنظرية الماركسية جوانب ضعف أهمها فشلها فى ادراك التنوع الكبير لعملية التحديث . فهناك أنماط متعددة للتحديث ، ولذلك فأى نظرية متكاملة لا بد لها أن تضع ذلك فى اعتبارها ، وبعبارة اخرى لا بد لها أن تكون نظرية مقارنة اذا ارادت أن تغطى أنماط التحديث المختلفة ، وهذا ما لم تفعله النظرية الماركسية .

★ ★ ★

٢ ــ الماركسية فى التطبيق :

تحت هذا العنوان نتعرض لأبرز القضايا التى عالجها المؤلف فى الفصول الثلاثة الاخيرة من الكتاب والتى ناقش فيها على التوالي الموضوعات الآتية :

ــ الماركسية والثورات الشيوعية .

ــ الاتجاه نحو عدم التطرف فى الحركات الماركسية .

ــ ماركس ونهاية التاريخ .

أ ــ الماركسية والثورات الشيوعية : ناقشت الماركسية الكلاسيكية الثورة الشيوعية باعتبارها ظاهرة عامة كان مقدراً لها أن تنتشر فى مختلف البلاد الرأسمالية بعد أن تستفحل التناقضات فى المجتمعات التى تسيطر عليها الطبقة البورجوازية ، وذلك فى البلاد المتقدمة . غير ان نظرية الثورة الشيوعية مرت بتغيرات ذات دلالة حينما انتقلت من مجال الماركسية الكلاسيكية الى مجال الماركسية الشيوعية .

وقد حاول الشيوعيون الروس عقب قيام الثورة الروسية عام ١٩١٧ أن يشعلوا الثورة فى بلاد اوروبية اخرى ، غير أنهم لم ينجحوا . فقد فشلت الهبات الثورية فى المجر والمانيا وبولندا . وبالرغم من ذلك ، فقد ظل العقل الشيوعى الروسي متمسكاً بوجهة النظر التى مؤداها أن الثورة الروسية ليست مجرد حدث قومى بقدر ما هي بداية لثورة عالمية . ويبدو ذلك من تصريح لينين فى خطبة له بمناسبة العيد الرابع لثورة اكتوبر حيث قرر : « ان هذا النصر الأول ليس هو حقيقة النصر الأخير » .

وبالرغم من أن فكرة الثورة الشيوعية العالمية قد نظر اليها أولاً على اعتبار أنها لا بد لها لكي تندلع ، من أن تنشأ فى موقف يتسم بالصراع الدولى ، الا أنه فيما بعد ،

وخصوصاً بعد موت ستالين ، وفى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى السوفياتى عام ١٩٥٦ ، ادخل على هذه الفكرة ضرب من ضروب التجديد ، حيث قرر المؤتمر أنه يمكن للثورة الشيوعية العالمية أن تقوم أيضاً فى ظل ظروف دولية سلمية وخصوصاً بعد أن خضعت فكرة حتمية ارتباط الامبريالية بالحرب والعدوان ، للمراجعة ، باعتبار أن الحرب فى العصر النووى أصبحت كارثة من الواجب توقيها بأي طريقة من الطرق .

غير أننا لو تركنا عالم الأفكار جانباً ، وانتقلنا الى مجال الواقع لوجدنا أنه بعد الثورة الشيوعية فى روسيا عام ١٩١٧ قد قامت ونجحت بالفعل ١٤ ثورة شيوعية اخرى . وهذه الثورات يمكن تصنيفها ــ اذا نظرنا الى طريقة السيطرة على السلطة ــ الى ثلاث فئات :

ــ الفئة الاولى : ونجد فيها أساساً الثورة الروسية .

ــ الفئة الثانية : وتندرج تحتها ثورات يوغوسلافيا ، والبانيا ، والصين ، وفيتنام ، وكوبا . ويجمع بين هذه الثورات انها قامت على أساس الصراع المسلح .

ــ الفئة الثالثة : وتندرج تحتها منغوليا ، وكوريا الشمالية ، وبولندا ، وبلغاريا ، ورومانيا والمجر ، وألمانيا الشرقية ، وتشيكوسلوفاكيا ، ويجمع بين هذه الفئات ان الثورة فيها كانت مفروضة .

لقد كانت ثورة اكتوبر سيطرة على السلطة بوساطة العصيان المسلح ، الذى قام فى العاصمة وغيرها من المراكز الرئيسية فى وقت مرت فيه روسيا بازمة جسيمة ، فقدت فيها الحكومة السيطرة على مقدرات البلاد ، وسادت فيها الفوضى ، وكانت جموع الشعب يسودها مزاج ثورى . أى ان الثورة استفادت من « الموقف الثورى » بحسب نظرية لينين ، الذى ساد فى روسيا فى هذا الوقت .

أما الفئة الثانية من الثورات فهي تلك التي سارت فى طريق الصراع المسلح الذى ساعدتها عليه ظروف الحرب التى سمحت لعديد من الحركات الشيوعية أن تخوض حرب العصابات ضد قوات النازى فى اوروبا لتقوم بتحرير أوطانها . واذا صدق ذلك التفسير بالنسبة للحركات الشيوعية الاوروبية ، فانه يصدق أيضاً بالنسبة للصين ، التى قامت قوات الاحتلال اليابانية بغزو مناطق شاسعة منها فى الثلاثينات ، ثم امتد نطاق الاحتلال بعد ذلك الى غالبية أراضي آسيا الشمالية .

ونجد الفئة الثالثة اخيراً حيث يجمع بين البلاد التى تندرج تحتها انها قامت فيها ثورة مفروضة . ومعنى الثورة المفروضة هنا انها لم تنشأ نتيجة احتدام الصراعات داخل كل بلد مما أدى الى الثورة ، بقدر ما قام الاتحاد السوفياتى ــ مستفيداً من ظروف الحرب العالمية الثانية بفرضها من الخارج .

ويثير المؤلف فى نهاية هذا الفصل تساؤلاً هاماً عن مستقبل الثورة الشيوعية . ويقرر انه من الصعوبة بمكان التنبوء فى صدد ظاهرة الثورة الشيوعية ، بمستقبلها ، مثلها مثل اية ظاهرة سياسية كبرى معاصرة .

ومع ذلك يمكن وضع عدد من الاستنتاجات المؤقتة . من اهمها أنه ليس معنى أن الثورة الشيوعية قد انتشرت فى ثلث العالم فى الخمسين

عاماً الاولى التى مرت على الثورة الشيوعية الاولى ، انها ستمتد الى الثلثين الباقيين . فليست هناك شواهد تؤيد وجود ما يطلق عليه « ثورة عالمية شيوعية » تسير فى طريق مطرد .

ولكن يبدو من غير المبرر الزعم بأنه لن تقوم ثورات شيوعية اخرى فى المستقبل . فالحركات الشيوعية التى تتفاوت فى قوتها وشدتها توجد فى حوالي ٨٠ دولة غير شيوعية . ويمكن لبعضها ــ اعتماداً على الظروف الداخلية والخارجية ــ أن تنجح فى اقامة نظم حكم شيوعية .

ويبدو أن من المحتمل أن تظل الثورة الشيوعية محتفظة بطابعها ، باعتبارها ثورة على التخلف . وعلى ذلك يمكن القول انه من غير المحتمل أن تقوم ثورة شيوعية فى بلد صناعي متقدم . وأخيراً وبالرغم من ظهور مراكز متعددة فى العالم الشيوعى المعاصر ، فليس معنى ذلك أن التطورات المستقبلة للثورة الشيوعية ستحكمها أساساً انقسام هذا العالم وتفككه . كل هذا مع ملاحظة ان تعدد المراكز فى العالم الشيوعى يعد من أبرز التطورات التى لحقت بالثورة الشيوعية العالمية .

ب ــ الاتجاه نحو عدم التطرف فى الحركات الماركسية : يعد عام ١٩٥٦ علامة على بداية عهد جديد فى النظرية والتطبيق للماركسية فى البلاد الشيوعية . فقد كان هذا العام بداية التغير الايديولوجي فى الاتحاد السوفياتي والبلاد الاشتراكية الاخرى . فقد قدم خروشوف فى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى عدة تجديدات مذهبية تتعلق أساساً بخط الماركسية الشيوعية فى مجال العلاقات الدولية ، والتطورات اللاحقة للثورة الشيوعية العالمية .

وقد حاول **تكر** أولاً أن يقدم نظرة عامة عن سمات الاتجاه الراديكالي فى السياسة وبعبارة اخرى الاتجاه المتطرف . فقرر أن المتطرف ــ وأخذ كارل ماركس مثالاً نموذجياً له ــ ليس مجرد متمرد على النظام القائم أو رافض له كلية ، ولكنه أساساً متنبىء بعالم جديد يدعوله ويستميت فى سبيل الوصول اليه .

ومن ناحية اخرى تعقب المؤلف الاتجاه نحو عدم التطرف منذ بدأ هذا الاتجاه فى الأحزاب الاشتراكية الديمقراطية ، واتخذ مثالاً له الحزب الاشتراكي الديمقراطى الألماني الذى كان أقوى حزب اشتراكى فى أوروبا ، والذى تحول عام ١٩١٢ ليصبح بعدد ناخبيه الذين وصلوا الى أربعة ملايين أكبر حزب اشتراكي فى العالم .

غير أن هذا الحزب الضخم ــ وخصوصاً ــ بعد الاجراءات الرادعة التى مارسها ضده بسمارك فى الفترة من ١٨٧٨ حتى ١٨٩٠ أخذ يتجه ببطء ولكن باطراد نحو عدم التطرف الايديولوجى . هذا الاتجاه الذى أفصح عنه ميل الحزب للمصالحة مع النظام القائم ، وخصوصاً بعد أن اختفى قادته الثوريون ، ولهلم ليبتخت ، وبيبل ، وتولى قيادته الجيل الثانى من القادة وأبرزهم ادوارد برنشتين ، وكارل كاوتسكي . وهما اسمان معروفان فى الفكر الماركسي باعتبارهما من أئمة الاتجاه التنقيحي فى الماركسية .

وناقش **تكر** التطرف والاتجاه نحو عدم التطرف فى ظل حكم لينين وستالين ، وما بعد

ستالين . ويعرض أخيراً لموقف الصين من اتجاه عدم التطرف .

جـ ـ ماركس ونهاية التاريخ : ونصل أخيراً الى آخر فصول الكتاب الذى خصصه المؤلف لمناقشة وجهة نظر ماركس فى التاريخ . ويرى المؤلف أن ماركس كان أحد فلاسفة التاريخ . فهو لم يكتف بمجرد التحليل العلمي لمشكلات المجتمعات الرأسمالية فى عصره ، ولكنه بذل محاولاته لوضع تعريف عام لموقفه وكانت كلها أقوالاً متعلقة بالمسار التاريخي .

ويرى **تكر** أننا اذا وصفنا ماركس بأنه احد فلاسفة التاريخ فان ذلك يعد تعبيراً عن حقيقة تكاد أن تكون سطحية ، لأن التاريخ فى حد ذاته لم يكن الهدف الأول للنظريات التى صاغها ، بل كان هدفه الأول هو الانسان بوصفه جنساً « أو جنساً ـ كائناً » . ونظرية الانسان هي الأصل الذى نشأت منه نظرية ماركس فى التاريخ ، فهو يعرف التاريخ بأنه عملية تطور الجنس البشرى .

على أن أهم ما انجزه ماركس بهذا الصدد ما يمكن أن نطلق عليه اتجاهه ونظراته المستقبلية . وهذه المستقبلية تقوم على تصورها المحدد الواقعى لاسلوب حياة الانسان فى المستقبل .

★ ★ ★

٣ : ملاحظات نقدية :

أ ـ يعد كتاب تكر عن الفكرة الماركسية الثورية من الكتب الغربية القليلة التى تتناول الفكر الماركسي لتحليله ونقده بغير تحيز واضح ، أو عقدة كراهية متأصلة ، كما نجد فى عديد من الكتب الغربية التى تعالج جانباً أو أكثر من جوانب الفكر الماركسى . وبالرغم من ادراكنا أن الموضوعية المطلقة مطلب عسير فى مجال البحوث الاجتماعية والانسانية ، الا أن المؤلف نجح الى حد بعيد فى تحاشي الانزلاق وراء تحيزه لايديولوجية مجتمعه التى تعادى بصورة جذرية الفكر الماركسي وتطبيقاته الممثلة فى البلاد الشيوعية المتعددة التى أصبحت اليوم تمثل ثلث سكان العالم .

ب ـ وبالرغم من أن الكتاب لا يركز على خيط واحد يحاول بلورته منذ الصفحات الاولى له حتى النهاية ، بحكم أنه أصلاً عبارة عن مجموعة مقالات متفرقة نشرت فى مجلات متعددة ، ثم جمعها المؤلف وأصبحت تؤلف فصول الكتاب ، الا أنه يمكن القول ان ما يجمع كل هذه الفصول أمران أساسيان هما :

١ ـ فهم دقيق لنشأة فكر ماركس منذ بداياته الاولى وخصوصا فى المخطوطات الاقتصادية والفلسفية وتتبع لهذا الفكر فى مراحل التفكير الناضجة لماركس فى رأس المال وغيره من الكتب الكبرى .

٢ ـ تعاطف واضح من جانب المؤلف مع ماركس ، وتقدير صريح لعبقرية ماركس المتفردة ، باعتباره منظراً للثورة ، وعالماً اقتصادياً فذاً ، وفيلسوف تاريخ من طراز رفيع .

جـ ـ وقد نجح المؤلف فى الجمع الحاذق بين التحليل الدقيق لعدد من المشكلات النظرية، وبين العرض لعدد من المشكلات التطبيقية التى أظهرت مصير النظرية فى التطبيق . هذا الربط بين النظرية والتطبيق فى بعض أبواب

الكتاب يُعد توفيقاً للمؤلف الذى استطاع ان يتجاوز الحدود الضيقة للتعصب الايديولوجى ، التى يفرضها مجتمع كالمجتمع الأمريكي، يحاصر العلوم الاجتماعية والانسانية وعلماءها ، ويحاول صبغهم بلونه واتجاهه .

وبعد ، فان هذا الكتاب يُعد درساً بالغ القيمة فى النزاهة الفكرية، والأمانة الموضوعية، ولعل بعض باحثينا العرب حين يطالعونه يدركون الفرق بين العرض الموضوعى للأفكار ، مهما يكن موقفنا منها ، وبين التشويه المتعمد لها ، انتصاراً لفكرة دون اخرى .

وأياً ما كان الأمر ، فيمكن القول ، انه اذا كان محك أية نظرية هو التطبيق ، فقد أثبتت الماركسية بصورة اكثر وضوحاً وجلاء من اية نظرية اجتماعية اخرى فى التاريخ الانسانى الحديث، انها وكما قرر جان بول سارتر بحق، فى كتابه « نقد العقل الجدلي » هي فلسفة القرن العشرين .



من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لهابالتحليل في الاعداد القادمة .

(1) Bailey, F. G., **Stratagems and spoils**, Blackwell, Oxford 1969.

(2) Breasted, Mary ; **Oh Sex Education.** Pall Mall, London 1970.

(3) Downie, R. S. ; **Roles and Values**, Methuen, London 1971.

(4) Findlay, J. N. ; **Axiological Ethics**, Macmillan, London 1970.

(5) Gutman, R. W. ; **Richard Wagner**, Penguin Books, London 1968.

(6) Medawar ; P. B. ; **Induction and Intuition in Scientific Thought**, Methuen, London 1969.

(7) Peckham, M. ; **Art and Pornography**, Basic Books, N.Y. 1969.

(8) Perutz, Kathrin ; **Beyond the Looking — Glass** ; Hodder & Staughton, London 1970.

(9) Porn, I. ; **The Logic of Power**, Blackwell, Oxford 1970.

(10) Richmond, W. K. ; **The Concept of Educational Technology**, Weiden Reld and Nicotson ; London 1970.

(11) Serge', E. ; **Enrico Fermi : Physieist** ; Chicago U.P. ; 1970.

* * *

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالى من المجلة

العدد الثانى ـ المجلد الثالث

يوليه ـ اغسطس ـ سبتمبر

قسم خاص عن تقدم العلوم

بالاضافة الى الابواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريالات	سوريا	٣	ليرات
السعودية	٥	ريالات	القاهرة	٢٥٠	مليمًا
البحرين	٤٠٠	فلس	السودان	٢٥٠	مليمًا
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	ليبيا	٣٥	قرشًا
اليمن الشمالية	٤,٥	ريال	مسقط	٤٠٠	بايه
العراق	٣٠٠	فلس	الجزائر	٥	دنانير
لبنان	٢,٥	ليرة	تونس	٥٠٠	مليم
الأردن	٢٥٠	فلسًا	المغرب	٥	دراهم

مطبعة حكومة الكويت

